



COMPTE RENDU

DU QUATRIÈME

CONGRÈS SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

DES CATHOLIQUES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

FRIBOURG (Suisse)

IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE DE L'ŒUVRE DE SAINT-PAUL

259, rue de Morat, 259

COMPTE RENDU

DU QUATRIÈME

CONGRÈS SCIENTIFIQUE

INTERNATIONAL

DES CATHOLIQUES

TENU

A FRIBOURG (Suisse)

Du 16 au 20 août 1897

TROISIÈME SECTION

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

FRIBOURG (Suisse)

IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE DE L'ŒUVRE DE SAINT-PAUL

1898

IV[e] CONGRÈS SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL
DES CATHOLIQUES

TROISIÈME SECTION

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES

La III[e] Section avait reçu plus de 50 travaux, dont quelques-uns fort étendus. Comme, par ailleurs, elle ne pouvait tenir plus de deux séances par jour, l'une le matin, l'autre le soir, l'on vit tout de suite que la lecture ou le compte rendu de ces nombreuses études exigerait un temps bien plus considérable que celui dont on pouvait disposer. Le bureau de la Section décida, en conséquence, — et c'était justice, ce semble, — que l'on commencerait par la lecture des travaux dont les auteurs s'étaient rendus en personne au Congrès. Malgré cette mesure, malgré l'énergie avec laquelle M. le Président s'appliquait à faire observer le point du règlement qui n'accordait à chaque orateur que 20 minutes, un nombre assez considérable de travaux ne purent être ni lus ni résumés. Quant à la discussion, elle se trouva naturellement fort réduite : quelques instants, et puis il fallait s'arrêter — parfois avant que les adversaires fussent même parvenus à se bien comprendre, et que les auteurs eussent la certitude d'avoir exactement saisi, soit l'objection, soit la réponse.

Le fait était d'autant plus regrettable que l'assistance fut toujours

très nombreuse, et marqua toujours le plus vif intérêt pour les questions soulevées ; mais il fallait se rendre à la nécessité, en se consolant toutefois par cette idée que le nombre des travaux, dans la future publication des Actes du Congrès, compenserait l'excessive brièveté des débats.

Ire Séance. — 17 août, matin.

Travaux lus :

M. le chanoine Marzocco, Ventimiglia : *De scientiarum, pneumatologiæ præsertim ac theologiæ, complexu, partitione et ordine.*

M. Merchich, Horvàt-Kimle, Hongrie : *Utrum in dialectica Aristotelea recte distinguantur figuræ, modique syllogismi.*

R. P. de Munnynck, *O. P.*, professeur, Louvain : *Notes sur l'atomisme et l'hylémorphisme.*

Discussion :

Le R. P. Poulain, *S. J.*, demande à M. Marzocco quelle idée neuve il a voulu mettre en évidence. Celui-ci répond qu'il a voulu montrer que nos traités de philosophie sont tronqués, et que certaines thèses réservées de fait à la théologie ont droit de cité dans le domaine propre de la raison. Cette réponse provoque de la part d'un autre congressiste la crainte exprimée qu'on ne confonde ces deux sciences, et cette autre observation que, touchant la vie future et la résurrection des corps, qui dépend de la libre volonté de Dieu et de ses décrets, il vaut mieux s'en remettre à la révélation qu'au raisonnement. M. de Margerie est d'un avis contraire : la philosophie étudie l'homme ; il lui appartient donc de rechercher la fin du *composé humain*, le corps n'étant pas accidentel, mais essentiel... Ici, M. le Président arrête la discussion, en signalant le péril d'engager la question sur le terrain théologique, qui nous est interdit par une prescription formelle de nos Statuts.

Au sujet du travail de M. Merchich, le R. P. Folghera, *O. P.*, fait observer que la logique proposée par l'auteur n'est pas celle

qui convient aux opérations *réelles* de l'esprit, ni aux procédés mentaux tels qu'ils ont lieu. M. BAEUMKER observe que M. Merchich n'a pas cité les sources où il puise sa nouvelle logique, et que les congressistes la retrouveront dans les théories de Hamilton, Boole, Stanley Jevons, etc. Le R. P. POULAIN, *S. J.*, demande si l'on ne pourrait pas étudier la logique, écrite sous forme d'équations, dans le livre de M. Peano, édité par Gauthier-Villars. Cet ouvrage a fait beaucoup de bruit en Italie, et au récent Congrès mathématique de Zurich, chaque membre en a reçu un exemplaire. Les catholiques doivent être mis au courant de tout ce qui est nouveau et fait du bruit dans la science. Une revue devrait analyser ces méthodes : pour faire cet article, il faudrait un homme très versé à la fois dans la logique et les mathématiques. Le R. P. Poulain désigne son voisin le R. P. de Munnynck, *O. P.*, comme tout indiqué pour cette rude entreprise. M. MANSION, de Gand, dit alors que le livre de Peano est très difficile à comprendre, et qu'un ouvrage similaire sur la géométrie n'a fait faire aucun progrès à cette science. M. le Président, comte DOMET DE VORGES, souligne cette réflexion en attirant l'attention des congressistes sur la compétence particulière du distingué professeur de l'Université de Gand. — Mais l'heure est venue de lever la séance, et l'on remet à l'après-midi la discussion de la thèse du P. de Munnynck.

IIe Séance. — 17 août, soir.

TRAVAUX LUS :

M. l'abbé MIELLE, professeur, Grand Séminaire, Langres : *La matière première et l'étendue.*

M. le chanoine N. KAUFMANN, professeur, Lucerne : *Die Methode des mechanischen Monismus.*

R. P. PEILLAUBE, *S. M.*, professeur à l'Institut catholique, Paris : *La conscience des sensations.*

Discussion :

L'on reprend la question étudiée, le matin, par le P. de Munnynck. Les objections sont faites tout d'abord par le R. P. Sertillanges, *O. P.*, et portent sur les transformations dites substantielles : les chimistes les entendent-ils au sens des philosophes? *Substantiel* et *accidentel* sont des termes relatifs, en science. Or, dans le mémoire de l'auteur, le mot « substantiel » se rapporte à la première division de l'être et revêt un caractère absolu. Il est permis de douter que, dans ces conditions, les remarques du P. de Munnynck soient suffisantes pour imposer la notion de transformations *substantielles*. A ces difficultés, comme aux instances de M. Domet de Vorges, du R. P. de la Barre et du R. P. Poulain, *S. J.*, le rapporteur répond qu'il ne s'est point placé à ce point de vue. Il ne voit pas comment ces difficultés le concernent, ne s'étant appuyé, dans aucun de ses arguments, sur les expressions ou explications des chimistes. Il n'a apporté que des faits incontestables, et s'est efforcé de découvrir le sens de ce langage de la nature, en dehors de toute hypothèse scientifique. Il lui suffit d'avoir établi cette proposition : s'il y a des transformations substantielles, il faut en voir dans les cas indiqués par lui. Supposant prouvées les distinctions essentielles des corps, par le medium des propriétés, l'auteur voulait établir que ces propriétés disparaissent dans les transformations chimiques.

On n'engage point de discussion sur le travail du R. P. Peillaube; un congressiste se contente de lui demander quel est l'organe de « cette conscience des sensations. » Il est répondu que cet organe différencié peut être placé, d'après les derniers progrès histologiques, dans la région du cerveau appelée centre de projection et centre d'association.

IIIe Séance. — 18 août, matin.

Travaux lus :

Dr Bach, professeur, Université de Munich : *Die Logik des Kindes.*

Mgr Kiss : *Analysis abstractionis intellectualis.*

Dr Schuetz, professeur à Trèves : *Ueber den Zeitpunkt in welchem die menschliche Seele in ihren Körper eintritt, und die wahre Lehre des hl. Thomas darüber.*

Discussion :

M. l'abbé Denis demande au Dr Bach pourquoi il n'a pas parlé des mouvements naturels, spontanés, de l'enfant vers un Être supérieur qu'il cherche instinctivement : l'opposant admet, pour son propre compte, cette tendance quasi native. L'auteur repart que cela ne répugne point à sa thèse, puisque, selon lui, l'enfant en bas âge a des éléments de logique spontanée.

La communication de Mgr Kiss provoque trois attaques. En premier lieu, M. Marzocco aurait voulu que mention fût faite de la théorie des psychologues écossais sur le procédé intellectuel. Un autre congressiste questionne Mgr Kiss sur plusieurs expressions qu'il a employées au sujet de l'intellect appelé plusieurs fois par lui « agent » : « *intuetur, examinat.* » Cet intellect est-il connaissant? S'identifie-t-il avec l'intellect que les scolastiques nomment « possible? » Oui, répond l'auteur. Cela ne peut être, réplique l'objectant. Il y a deux distinctions parmi les puissances : l'une *générique,* l'autre *spécifique.* Peut-il y en avoir une qui soit plus large que celle qui les place dans des *genres* opposés, irréductibles, avant qu'on les distingue *spécifiquement?* Et une puissance peut-elle être à la fois active et passive, au sens thomiste, c'est-à-dire, pour éviter de faciles équivoques, une puissance peut-elle *à la fois* appartenir au genre des puissances qui modifient premièrement leur objet et sont bien plutôt des *actes* que des puissances, et au genre

de celles qui trouvent leur objet tout fait et en sont modifiées? Mgr Kiss répond : 1° qu'il ne reconnaît pas deux intellects dans l'homme : le même est « possible » en tant qu'imparfait, et « agent » en tant qu'il regarde, qu'il perçoit la substance sous l'accident, le nécessaire sous le contingent; 2° il n'est pas impossible qu'une faculté ressortisse à deux genres de puissances ; exemple : les sens externes.

Le R. P. Michel, *O. P.*, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), craint une confusion ou un oubli : il y a plusieurs sortes d'abstraction, et l'auteur néglige ou ne met pas en relief celle où l'image, revêtue des conditions individuelles singulières, ne pouvant être reçue dans l'intelligence, doit être dépouillée de ce vêtement : c'est par la nécessité de ce dépouillement ou abstraction, que les thomistes exigent qu'il y ait un intellect agent.

Après quelques explications échangées entre le Dr Schuetz et le R. P. Michel, sur la doctrine de saint Thomas touchant l'information définitive du corps humain par l'âme spirituelle, la séance est levée.

IVe Séance. — 18 août, soir.

Travaux lus :

R. P. de la Barre, *S. J.*, professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris : *Points de départ scientifiques et connexions logiques en physique et en métaphysique.*

Rev. O'Mahony, professeur, All Hallows Collège (Irlande) : *Le fond de la question : si ou non il faut admettre des jugements qui doivent être appelés « Synthétiques a priori »; réponse du R. P. Fuzier.*

Comte Domet de Vorges, Paris : *Les certitudes de l'expérience.*

R. P. J. de Langen-Wendels, *O. P.*, professeur, Huissen (Hollande) : *Le concept thomiste de l'instinct des animaux.* Cette dernière communication, à cause du peu de temps, n'a pu être que résumée, avec lecture de quelques passages saillants.

Discussion :

Le R. P. Gardeil, *O. P.*, prie le R. P. de la Barre de s'expliquer sur ce qu'il a appelé « la substitution » en sciences, et lui demande s'il l'identifie avec la « subordination. »

Mgr Kiss refait la réfutation des jugements synthétiques « a priori » de Kant, et signale au Dr O'Mahony qu'aucun de ses exemples n'est universel comme énoncé, et qu'on ne peut même leur donner l'appellation kantienne.

Le P. de Munnynck veut faire préciser ses idées à M. Domet de Vorges sur ce que doit ajouter l'intelligence aux données des sens, pour les rendre certaines, et M. le chanoine Van den Gheyn attaque cette proposition, que les sens peuvent se méprendre à loisir. Si les sens n'assurent point de certitude, comment l'intellect, leur obligé naturel, pourra-t-il nous la donner? Le comte Domet de Vorges répond que la solution se trouve dans sa manière d'expliquer le rôle de l'intelligence : son acte est concomitant à celui des sens; il est aussi transcendant. Le bruit des voix ne permet pas de saisir toute la réponse, et Mgr Kiss, président intérimaire, clôt ces débats fort animés.

Ve Séance. — 19 août, matin.

Travaux lus :

R. P. Michel, *O. P.*, professeur à l'Université de Fribourg : *Die Philosophie Spinozas vom Standpunkte der formalen Logik.*

Dr Baeumker, professeur à l'Université de Breslau : *Dominicus Gundissalinus als Uebersetzer und Philosoph.*

Dr Al. von Schmid, professeur à l'Université de Munich : *Ueber die Seinsweise Gottes nach Thomas von Aquin.*

P. Magnus Kuenzle, *O. Cap.*, professeur à Stans : *Aesthetik und Ethik.*

VIe Séance. — 19 août, soir.

Travaux lus :

R. P. Schwalm, *O. P. : La Croyance.*

M. Ch. Huit, professeur à l'Institut catholique de Paris : *Le Platonisme en France au XVIIe siècle.*

M. V. Giraud, professeur à l'Université de Fribourg : *Taine et le pessimisme, d'après les autres et d'après lui-même.*

Discussion :

Le R. P. Poulain, *S. J.*, observe que les savants ne pensent pas du tout appuyer leur science sur une foi ; à cela le R. P. Schwalm répond que l'emprunt fait par les sciences subalternes aux sciences supérieures est une foi, précisément.

Sa Grandeur Mgr Turinaz, évêque de Nancy, fait observer que les motifs de crédibilité suffisent pour emporter l'assentiment de l'intelligence aux dogmes de la foi, et rappelle quelques thèses fondamentales de l'apologétique. Et comme Sa Grandeur s'excuse de « mettre un pied sur le terrain de la théologie », le R. P. Schwalm consent à la suivre dans les limites philosophiques de la question.

Les arguments des RR. PP. Gaudeau et Portalié, *S. J.*, ne peuvent être relatés ici complètement : le premier craint que dans son rapport improvisé le R. P. Schwalm n'ait confondu deux objets formels distincts : comment l'intelligence qui vise l'être sous la raison de vrai peut-elle être rassasiée de l'objet que la volonté lui présente sous la raison de bon et d'utile ?

Réponse du R. P. Schwalm : il ne s'agit que d'une motion d'exercice due à la volonté. Le R. P. Portalié reprend avec celui qu'il combat, les définitions thomistes du doute, de l'opinion, de la croyance. Il estime qu'il est dangereux de faire une même théorie sur la foi surnaturelle et la croyance naturelle. Le R. P. Schwalm s'abrite derrière saint Thomas pour rassurer son interlocuteur : l'article celèbre de la *Somme théologique :* « Utrum credere sit cum assensione cogitare », montre qu'il n'y a point de péril.

Le R. P. Portalié fait instance, et veut éviter toute confusion entre l'opinion et la croyance. L'une est « cum formidine erroris », et l'autre est ferme, assise dans son assentiment : si l'objet se présente à l'intellect sous la formalité de bon et d'utile, comment la croyance sera-t-elle « absque formidine erroris? » — Le R. P. Schwalm s'explique.

M. l'abbé Denis reproche à l'auteur d'avoir jeté l'anathème sur une certaine philosophie qui ne se contente pas de l'intellectualisme. Le R. P. Schwalm, après avoir exigé des définitions, se défend d'avoir anathématisé qui que ce soit, et prend l'auditoire à témoin. M. le Président, comte de Vorges, observe que l'intellectualisme est bien le système de tous ceux qui ont pensé jusqu'ici.

Enfin, après que M. le professeur Giraud a terminé son mémoire, M. de Margerie fait remarquer que l'on doit distinguer dans la vie de Taine deux courants opposés : le dernier valait mieux, mais tout d'abord Taine a été pessimiste.

VIIe Séance. — 20 août, matin.

Travaux lus :

R. P. Sertillanges, *O. P. : Preuves de l'existence de Dieu, en dehors de l'idée de commencement.*

Mgr Vinati, directeur du *Divus Thomas,* Piacenza : *Studio critico intorno al principio di causa.*

R. P. del Prado, *O. P.,* professeur à l'Université de Fribourg : *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ juxta Aug. Doct. Thomam.*

Discussion :

Le R. P. Portalié, après avoir qualifié de « superbe » le travail que vient de lire le R. P. Sertillanges, fait une difficulté d'exégèse de saint Thomas. Le Docteur Angélique a-t-il absolument réprouvé toute démonstration par le nombre infini, par exemple celle qui réduit à l'absurde la création *ab æterno* d'une espèce comportant un élément permanent tel que l'âme humaine ? L'auteur répond que

ce cas particulier est aujourd'hui d'une importance nulle, la science ayant démontré l'apparition relativement récente de l'homme sur la terre : de plus, la difficulté étant *particulière,* elle ne saurait imposer une solution relative à l'ensemble des êtres, lequel est seul en cause dans les démonstrations de l'existence de Dieu. Au propre, la pensée vraie de saint Thomas ne comporte pas de restriction, et s'il l'a faite, ce n'a été que pour échapper à des chicanes subtiles tirées des doctrines averroïstes. Il est tellement sûr de la possibilité d'une création *ab æterno* que plusieurs fois — le R. P. Sertillanges rapporte le chiffre exact — il donne à l'opinion adverse les notes de « fausse » et de « ridicule. »

Entre M. le chanoine Van den Gheyn et le R. P. Sertillanges, il n'est question que de préciser le sens de la question débattue.

Au R. P. del Prado, M. l'abbé Camp demande de quelles essences il veut parler : des essences possibles, ou des essences réalisées? Le Père répond qu'il parle des essences réalisées; soit, par exemple, l'essence humaine réalisée dans M. Camp; et que, dans toutes ces essences, l'existence est une réalité distincte. « Montrez-nous ces deux formalités », dit M. Camp. — « C'est difficile », repart le P. del Prado. Mais déjà Mgr Kiss a pris la parole, et nie énergiquement que la distinction réelle entre l'essence et l'existence, dans les êtres créés, soit une vérité fondamentale de la philosophie chrétienne. « L'acte et la puissance, voilà une vérité fondamentale : cette distinction réelle, non. » Mgr Kiss développe abondamment sa pensée; si bien que, lorsque le P. del Prado, après quelques remarques préliminaires, va toucher le vrai point du débat, le moment de lever la séance est déja arrivé. Mais ce n'est que partie remise : les deux adversaires se retrouveront sur un autre terrain.

VIII[e] Séance. — 20 août, soir.

Travaux lus ou analysés :

Prof. Alf. Grafé, Liège : *Défense du libre arbitre contre certains arguments tirés de l'hypnotisme.*

R. P. Hickey, *O. P.*, Dublin : *Le principe du « laissez-faire », devant l'histoire et devant saint Thomas.*

Dr Parkinson, professeur, Birmingham : *Les phases de la philosophie catholique au XIXe siècle.*

Prof. Desdouits : *Substance et causalité.*

R. P. Bulliot, *S. M.*, professeur à l'Institut catholique de Paris : *Examen critique de la théorie des catégories chez Aristote et les Scolastiques.*

Discussion :

Au sujet de l'œuvre de M. Grafé, M. Domet de Vorges rappelle les observations de Delbœuf : des sujets hypnotisés, non seulement n'ont pas affirmé leur liberté, mais l'ont catégoriquement niée.

M. de Pascal approuve dans le mémoire du R. P. Hickey le mot hardi de « socialisme chrétien », et remarque que l'auteur est un homme considérable, ancien consulteur du Saint-Office.

Un vénérable congressiste relève le dénombrement et la classification des « thomismes » que vient de faire le Dr Parkinson dans son improvisation française. Il peut y avoir tout au plus deux thomismes : le vrai et le faux. Ce n'est pas seulement dans les œuvres écrites de saint Thomas qu'il faut chercher sa doctrine : il y a une tradition. L'on sait où elle se trouve. Sur quoi un autre membre du Congrès attire l'attention du Dr Parkinson sur ce fait que Sa Sainteté le Pape Léon XIII fait officiellement rééditer, avec les œuvres de saint Thomas, les commentaires de Cajétan et de Sylvestre de Ferrare.

M. l'abbé Denis, qui s'est dévoué à lire la contribution de M. Desdouits, veut qu'on garde le mot « phénoménisme » et la chose même : ni le philosophe ni l'expérimentateur ne saisissent la cause : ils voient des phénomènes. Exemple : dans la virulence.

Le R. P. de la Barre consent à accepter la thèse de M. Desdouits, à la condition de ne pas tout réduire à l'unique catégorie de substance, et de faire de la cause un concept analogiquement distribué à la substance et à la catégorie d'action.

LA CONCEPCION FILOSOFICA EN INDIA

por Mariano Amador,

profesor en la Universidad de Salamanca.

No bien el hombre contempla el grandioso cuadro de la creacion, en presencia de tantas bellezas esparcidas en el mundo visible, ante el espectáculo sorprente, magestuoso de la variedad de seres que lo constituyen y en medio de ese admirable orden, de esa perfecta armonía observada en el mineral, en el vegetal, en el animal, en el hombre, en el mundo de la materia, en la tierra y en el cielo ; su deseo de saber natural é insaciable, el espíritu de investigacion le llevan á interrogar á la misma naturalera y elevandose á un orden mas trascendental se pregunta asímismo sobre su existencia y la de los demas seres ; sobre el autor de todo lo creado ; sobre la causa de esa inmensa variedad de fenomenos psicológicos que forman su vida interna ; sobre su origen, su destino ; sobre el mal y fundamento de su existencia ; sobre la responsabilidad de los actos morales y tantas otras cuestiones las mas importantes en el orden de la ciencia.

No es de estránar, pues, que el hombre desde el primer momento pretendiera explicar — mediante razon — los trascendentales problemas referentes no solo á su actual existencia sino tambien á los todavía mas dificiles de su porvenir ; no debe llamar la atencion apareciese la filosofía en la cuna del género humano, en la infancia de las sociedades ; no es de admírar se encuentren en los primitivos pueblos sistemas filosóficos en relacion con sus creencias, con sus costumbres, con su diversa constitucion y hasta con el carácter personal de sus pensadores ; y no hay motivo de sorpresa para ver en la Iudia ese desarrollo del espíritu filosofante representado en las rápidas intuiciones unas veces, otras en las concepciones jigantescas y dominando en todas los laboriosos raciocinios y circunspectas meditaciones, signo característico de las aptitudes de ese pueblo para el cultivo de la ciencia filosófica y para apreciar debidamente los estudios hechos en la investigacion de la verdad.

Es indudable presenta la India, desde los primeros tiempos, sistemas

completos de filosofía manifestando especiales condiciones para el desarrollo ulterior de su espíritu investigador segun lo evidencia los trabajos formados sobre los problemas mas arduos de la ciencia, sirviendo como de base á las elucubraciones filosóficas de los pueblos orientales y hasta de antecedente á los griegos.

Los monumentos mas antiguos, los primeros escritos donde se reconcentra todo el saber juntamente con la filosofía primitiva de los indios son los libros sagrados llamados *Vedas,* palabra derivada del sanscrito y cuya significacion es la de *ciencia,* la de *ley.* Segun las leyendas indianas se debe la redaccion de estos libros á Vyasa nombre que para algunos — como Colebrooke — significa *compilador* considerandolo otros como nombre propio. La casta sacerdotal de los brahmas, suprema gerarquía del estado scial, estaba encargada de su custodia. Constan los *Vedas* de cuatro libros ; et *Rij-Veda* de himnos y oraciones en verso ; el *Iadjur-Veda* de oraciones en prosa ; el *Sama-Veda* de himnos susceptibles de cantarse ; y el *Atharva-Veda* contiene fórmulas litúrgicas : cada uno de estos libros tiene dos partes : oraciones y dogmas. Hállase consignada en estos documentos la doctrina acerca de Dios, de la creacion, del alma y de sus relaciones con el Sér Supremo. Tambien se atribuye á Vyasa la composicion de los *Pouranas* poemas destinados á referir los diferentes hechos, trasformaciones y encarnaciones de la teogonía india. Ademas el *Mahabaratha,* especie de pœma épico en el que se cuentan las guerras habidas entre los *Pandos* y los *Kúrus* y el *Ramayana* perteneciente al mismo género del anterior y cuyo autor es Valmïki : esto unido á la coleccion de leyes de Manú forman la Biblia — por decirlo así — del brahmanismo.

La filosofía *religiosa* de la India se halla contenida — segunqueda dicho — en los libros sagrados conocidos con el nombre de *Veda* constituyendo la filosofía *racional* la indagacion científica conforme á contraria á ese denominado *Gènesis* de los indios siendopará ellos la base de sus teorías filosóficas.

La exposicion-crítica de cada uno de estos sistemas formarán et objeto principal de este trabajo.

En el principio y desde la eternidad — antes de todo tiempo, de todo mundo y de toda creacion — no había ni sér, ni no — sér en las cosas. Era todo abismo, tinieblas ; la muerte no existía ni tampoco la vida. Solo existía Brahm, sustancia primera é infinita. Sér absoluto, único existente en si y por si, unidad pura. Encontrábase rodeado de luminosas tinieblas por ser Brahm existencia indeterminada estando llena de luz por tener existencia propia. Se hallaba sumergido en profundo sueño, la creacion estaba dormida teniendo, no obstante, en si el poder creador y encerrandose en las profundidades de su sér la inteligencia ó espíritu divino — *Brahm* — y la materia — *Maya* — á quienes se debe

el origen del mundo, tanto el uno como el otro, el espíritu y la materia — Brahm y Maya aun cuando confundidos y compenetrados sustancialmente con Brahm tienden á salir fuera de si, á manifestarse por medio de evoluciones emanadas de su propia sustancia. Al revelarse su poder creador se trasforma en Brahm, las tinieblas conviertense en luz, se determina la inteligencia, nacen de su seno Vichnou el conservador de las formas, Siva el destructor formando en union de Brahm la Trimourti.

Brahm — receptáculo de todos los tipos de las cosas — produjo á Maya — origen de las existenciad individuales — siendo su primera forma líquida, el agua, no teniendo por su naturalera figura determinada. La union de estos dos principios, es decir, Brahm con Maya, ha dado lugar á la creacion de los seres siendo los gérmenes primitivos del universo y el resultado de esta union Mahabouta — la condensacion de los elementos sutiles — y Pradjapati — condensacion de elementos groseros. — De la combinacion de estos dos elementos nacieron los génios procediendo de ellos el hombre primitivo llamado tambien Pradjapati : asi, pues, cuanto existe en el univereo es Brahm, sér único, absoluto, unidad pura, siendo los demas objetos « meras trasformaciones de las cualidades de Maya que se presenta como múltiple » ó sea, fases de la grande ilusion por ser « el universo entero el mismo Bhagavat ó espíritu supremo multiplicado por Maya » segun se expresa el *Bhagavata-purana* ó poema de Krichna.

La doctrina de la metempsicosis es no solo exclusiva de la India sino de las esculas orientales proponiendose — mediante su enseñanza — como último fin libertarse de esta trasmigracion por tener ya un estado perfecto. Consecuentes los filósofos indios con esta ley general, con esta doctrina universalmente reconocida desarrollan su filosofía religiosa conforme con los preceptos consignados en los *Vedas*.

La perfeccion suprema del alma humana consiste en su deificacion, en su union íntima con Brahm. La manera de conseguir su compenetracion con Dios será la de desprenderse de la materia, de la naturaleza fisiológica, de las exigencias del cuerpo desarrollando la vida del espíritu y sobreponiendose el elemento psíquico al orgánico ; de ahí se propongan como medios, para llegar á realizar su último fin y alcanzar la suprema perfeccion las prácticas morales, la mortificacion mas absoluta y el mas rígido ascetismo. Ias almas se purifican en virtud de las sucesivas trasmigraciones hasta su creacion identificandose con Brahm, sér absoluto : las de los que mueren sin estar preparadas suficientemente no pudiendo compenetrarse en la sustancia infinita caen en poder de *Iama* — dios de los muertos y de los espíritus infernales — entrogandolas á *Sani* — dios de los destinos futuros — despues de sufrir los castigos impuestos por èl en relacion con sus culpas.

Los hombres no son todos iguales por su origen, naturaleza y dignidad porque dando á Brahm figura corporea salen unos de su boca, de sus brazos, muslos ó pies siendo mas ó menos diguos y distinguiendose en castas dan lugar á otras tantas especies de hombres creadas por Dios. La sacerdotal — *brahmanes* — saliendo de la boca de Brahm es la sola propictaria del suelo. La religion, la ciencia, la industria, el comercio, las leyes, el gobierno todo le pertenece. Cuanto tienen las des mas castas y cuanto son es por concesion suya. Sus personas son sagradas. La ofensa hecha á ellas no se expía jamas. La militar — *kchatriyas* nacidos del pecho de Brahm protegen al pueblo, ejercen la caridad, leen los libros sagrados y no se entregan à los placeres de los sentidos. La comerciante — *vaicyas* — oriundos del vientre de Brahmcuidan los animales, dan limosna, estudian los libros santos y trabajan la tierra. I la de los siervos — *sudras* — salidos de los pies de la divinidad brah mánica ocupan el último rango en la escala social sirven á las tres clases anteriores.

Es muy frecuente en algunos escritores contemporaneos pretender librar de la nota de panteismo á la doctrina de los Vedas por no deberse tomar — dicen — en sentido literal las enérgicas expresiones empleadas para señalar la diferencia entre el modo de existir de Dios y el de las creaturas explicando por el lenguaje poético de los orientales la falta de exactitud al determinar la existencia de Dios completa, propia, en toda su plenitud comparada con la de los seres contingentes que la tienen imcompleta, prestada, aparente segun los filósofos indios.

Respetando nosotros sus opiniones no podemos suscribir este dictámen cuando del exámen, severo é imparcial de la exposicion de su doctrina se deduce ser la filosofía brahmánica panteista presentandose unas veces como emanatista y otras como idealista.

En efecto ; la creacion enseñada por esta filosofía es una evolucion de la sustancia única, un aspecto, una trasformacion del Sér absoluto, de lo Infinito deferenciandose esencialmente de la creacion bíblica y de la cristiana pudiendose decir lo mismo del *trimurti* — trinidad del brahmanismo — por considerarse el Dios creador *Brahm,* el Dios conservador *Vischnu* y el Dios destructor *Siva* como tres potencias, como tres formas del mismo Dios. Estasmanifestaciones del mismo Sér no son tres personas iguales, distintas entre si como en la Trinidad cristiana, sino tan solo tres aspectos de la sustancia única. En el *Bhagavata-purana* se leen las siguientes palabras : « Sabed que ho hay distincion real entre nosotros — *Brahm, Vischnou, Siva* — ; loque se os figura tal es solo apariencia. El Sér único se presenta bajo tres formas mediante las acciones de creacion, conservacion y destruccion pero uno solo. Dirigir su culto á una de estas formas es dirigirlo á tres, ó sea, á un solo Dios Supremo. » Como se vé esta concepcion de la Trinidad es puramente

panteista y no puede compararse con la explicacion dada de la cristiana en el célebre Concilio de Nicea y menos con la de *Symbolum S. Athanasii.*

Este mismo concepto puramente panteista informa la manera de entender el mundo por ser este una emanacion de Brahm. Todos los seres dejan de existir cuando en la sustancia única se opera una *involucion* ó reversion volviendo á nacer una série de mundos y á morir sucesivamente segun las diversas evoluciones é involuciones del Sér único. Ahora bien : si Brahm es la sola existencia real, propia, determinada del universo; si del fondo de si mismo saca, crea los demas seres siendo estos diversos aspectos, distiutas formas, diferentes manifestaciones del Sér absoluto ; si el poder creador y destructor de ese Dios Supremo tal como lo concibe, entiende la filosofía de los indios se halla representado por esa série sucesiva, jamás interrumpida de evoluciones é involuciones realizadas en si propio ; si únicamente reconoce la sustancia absoluta desentendiendose de las demas de carácter contingente, relativo, material ; si, por último, se observa en esta filosofía manifiesta tendencia á explicar los seres particulares por evolucion, por movimiento, por la actividad del Sér Supremo despojandolos del principio interno de accion, anulando el desenvolvieniento propio, el desarrollo sucesivo de la sustancia cóndemandolos á una pasivad interna, la consecuencia forzosa de esta doctrina es la identificacion del sér finito en el Infinito, la compenetracion de las dos sustancias en una sola, el panteismo ; error tan grave, trascendental en el orden de las ideas y en las diversas esferas de la vida como el grosero meterialismo ; aquel anula al individuo; le quida la libertad, origen de la grandeza y dignidad del hombre ; condénale al quietismo ; sepúltale en la mas grande abyeccion ; seca los gérmenes de toda cultura, de toda civilizacion ; detiene, estaciona el progreso humano ; coarta el lerb ivuelo del pensamiento y al sublimar al sér racional identificandole é igualandole con el mismo Dios desconoce la profunda, la esencial diferencia entre el Sér Infinito y el finito, entre el Sér absoluto y el relativo, entre el Sér necesario y el contingentre, entre Dios y el hombre : el segundo error lo rebaja al nivel de las bestias ; le arranca lo mas noble, lo mas digno que poseé su naturaleza racional ; le despoja del elemento psíquico, del elemento celeste — segun la expresion de San Pablo — dejandole tan solo el material, el fisiológico arrancandole las creencias mas sublimes y consoladoras ; niega profundas verdades sumiendole en el frio escepticismo ; perturba la armoniä de nuestro sér ; destruye nuestra propia existencia ; dá culto á las pasiones, á los apetitos desordenados á la concupiscencia de la carne ; proscribe los conceptos meta fisícos ; afirma ser la idea de *derecho* inmoral y la de *causa* sofística é irracional ; en suma, erige el ateismo en religion, el

egoismo en la moral, el escepticimo en la ciencia, el naturalismo en el arte, el anarquismo en la sociedad y el grito animal en el lenguaje.

Dividense los sistemas filosóficos de la India en tres clases adoptando la forma de desenvolvimiento llegando á trasformarse en virtud de nuevas teorías traidas al proceso filosófico para la resolucion de los grandes problemas. Hay sistemas conformes con la doctrina de los Vedas á quienes puntualmente se sigue; sistemas en parte conformes y en parte contrarios á la doctrina vedanta; y sistemas heterodoxos, es decir, contrarios en un todo al testo sagrado. De unos y otros nos ocuparemos con la debida separacion exponiendo sus ideas para despues jurgarlas con imparcial criterio.

En la filosofia india hay dos esculas ortodoxas conocidas con el nombre de *Mimansa* y *Vedanta*. La primera — cuyo origen y fundamento se atribuyen á Djaimini — tiene por principal objeto la recta interpretacion de los *Vedas* en virtud de reglas, de prescripciones encaminadas á la enseñanza de los deberes del hombre. Trata la parte práctica de las acciones humanas : la teológica expone las ciencias. El método — en cuanto prescribe el orden de las funciones intelectuales para llegar á la posesion de la verdad — se compone de cinco miembros ó partes : materia ó asunto; duda que se suscita acerca de ella; decision en el primer momento; razones en contra de esta decision; y dependencia, conexion ó enlace entre si. El origen de la ideas — problema de los mas trascendentales de la metafísica — encuéntrase tratado y resuelto de manera ingeniosa. Consignase en la filosofía de los indios ser la revelacion, las tradiciones de los antiguos sabios trasmitidas sin interrupcion y conforme con los libros sagrados las fuentes de los conocimientos humanos, el origen de nuestras ideas asignandoles un principio superior y existente fuera del hombre. Admite el mérito, reconoce la virtud, atribuye à la causa productora la imputacion del acto constituyendo el sacrificio, la abnegacion la accion mas aceptable, digna, elevada.

Respecto á la teoría cosmológica del Mimansa no puede menos de considerarse estraña bajo todos conceptos.

El soplo de Dios es la primera emanacion divina proviniendo de aqui los sonidos, las letras siendo los seres formas groseras de esta escritura eterea y por consiguiente, el Sér Supremo causa material, eficiente del universo. Asi es ciertamente : « Brahm es causa, es efecto ; el mar es la misma cosa que las aguas aun cuando se diferencien entre si la espuma, las olas, la marea. El efecto es la causa. Brahm es el alma y el alma Brahm. La misma tierra ofrece diamantes, cristales, oropimente : el mismo suelo produce gran variedad de plantas : el alimento hace crecer la carne, las uñas, los cabellos : á la manera se cuaja la leche, se hiela el agua, Brahm sin necesidad de ningun medio exterior se modifica, se

trasforma. La araña teje la tela con su propia sustancia : los espíritus asumen formas diversas : la grulla engendra sin macho. Ningun otro motivo ú objeto especial que la voluntad de Brahm se puede señalar á la creacion del universo. »

Háse creido por algunos había cierta semejanza de método entre el autor del *Mimansa* y la de muchos escolásticos especialmente con Santo Tomás, pero estudiando con deteminiento se vé es tan solo aparente esta analogía.

En la *Summa Teológica* del angélico Doctor se presentan los argumentos contra la opinion del autor antes que las razones en que se funda estando la respuesta à ellos despues de las pruebas de la proposicion ; por otra parte, et filosófo indio explica al fin de cada tratado su enlace con los demas y Santo Tomás lo expone al principio de cada cuestion. Por mas que el sistema Vedanta acepta la revelacion divina, la personalidad de Dios y la libertad del hombre ; aun cuando reconoce el mérito de las acciones virtuosas separandose del comun pensar de los filosófos indios ; y por mas que la palabra creacion tiene cierto sabor bíblico no puede, sin embargo, libertarse de la nota de panteismo siquiera aparezca algun tanto mitigado. Para la filosofía Vedanta « existe solo Dios » siendo la idea fundamental de esta escuela la sustancia única, el Sér absoluto como lo evidencia el pasaje trascrito.

Como plena confirmacion de las ideas expuestas conviene ampliar la doctrina — ya consiguada — del sistema Vedanta sirviendo su exámen de complemento al de Mimansa cuyo análisis queda apuntado.

Las leyendas antiguas hacen autor de este sistema á *Vyasa,* nombre génerico dado à muchos gefes de escuela. Sus principios fundamentales interpretan con fidelidad la filosofía de los indios en su primera epóca. En efecto ; el hombre aspira á librarse de las trasmigraciones ley universal á laque todos necesariamente se someten. Para conseguirlo, para realizar estefin supremo dispone de la ciencia, único procedimiento para contemplar lo eterno, lo inmutable, lo puro incondicional produciendole la posesion de estos conceptos satisfaccion duradera, permanente ; mientras las acciones virtuosas, los actos meritorios la producen pasajéra, transitoria ; empero para obtener esta ciencia no bastan los sentidos por informarnos solo de los cambios, de las mudanzas observadas en los objetos ; no es tempoco suficiente el raciocinio por no ser igual su desarrollo en los espíritus, por ser incapaz de penetrar en lo absoluto siendo preciso recurrir á la revelacion divina fuente única por donde se adquiere el conocimiento de esas ideas las mas elevadas, las mas trascendentales. Los doctores de la ley son los depositarios de esta ciencia divina y para iniciarse en ella se hace preciso el desprecio de los goces materiales, la recompensa obtenida al bien obrar, vivisimo deseo por obtenerla y la union con un iniciado pidiendole nos ilumine.

El discipulo entonces con las condiciones indicadas podra adquirir el verdadero saber comprendido en la proposicion : « *Solo Bram existe y las demas cosas son mera ilusion.* »

Es ingenioso el modo de probar los vedantistas el anterior aserto; niegan la posibilidad de que un sér produzca propiedades contrarias á las constitutivas de su misma naturaleza porque la causa — dicen — no puede dar efectos distintos á ella misma ; asi Brahm Sér uno, eterno, inmutable, infinito no puede producir seres varios, perecederos, mudables, finitos, por consiguiente, al afirmar el hombre la existencia de los seres contingentes; al estudiar el mundo, á sus semejantes, á si propio y al considerarlos como distintos de Brahm sueña por atribuir realidad á seres quiméricos. Los indios — en su poético lenguaje — se sirven de comparaciones para confirmar la sola existencia de Brahm : es como la araña que saca de si propia el tejido de la creacion ; como inmenso fuego de donde saltan como otras tantas chispas millares de de criaturas; como el oceano de la existencia en cuya superficie se forma, desaparecen las ondas, la espuma de las ondas, las bombas de la espuma cosas todas al parecer diferentes cuando son el mismo oceano. Los seres del universo son nombres de Brahm vacíos de sentido, sin representacion ideológica semejantes á los sonidos caprichoso exalados en el sueño.

Brahm es al mismo tiempo sujeto y objeto de la creacion por ser todo emanacion de su naturalera. Quiso ser múltiple y produjo la luz, quiso la luz ser múltiple y produjo el agua, quiso serlo el agua y produjo los cuerpos terrestres. El punto culminante del saber humano, el *desideratum* de la ciencia es poseer la sustancia única donde se confunden, se compenetran el sujeto cognoscente con el objeto cognoscible. Quien llegue à alcanzarla estará siempre, constantemente en la verdad ; no habrá para él duda, ni error ; se emanicipará del pecado ; practicará el bien ; vivirá vida dichosa ; no tendrá deseos, ni pasiones ; sus facultades estarán en la plenitud de su desarrollo realizando totalmente su destino y poseyendo el mayor grado posible de felicidad.

Si alguna duda hubiera al jugar el sistema de Vedanta respecto al panteismo con que se presenta, la exposicion de su doctrina que acaba de hacerse seriá la prueba mas concluyente de este caráter asignado á la filosofía de los indios ; en efecto, si los seres de la naturaleza — incluso el hombre — son emanaciones desprendidas de la sola sustancia ; si las criaturas son diversos aspectos, formas distintas del Sér Supremo ; y si la creacion no es producto delpoder divino sino meros desprendimientos de Brahm forzoso será admitir las mismas imperfecciones, vicios, defectos, pasiones en Dios que en el hombre, en la causa que en el efecto ; de manera es el panteismo la consecuentia necesaria del sistema Vedanta como tambien da lugar al escepticismo, á la inmo-

ralidad : por otra parte, suponer que la actividad individual ha de trabajar incesantemente para llegará conocer al Sér único — supremo fin de la inteligencia humana — creyendo ser cuanto le rodea mera ilusion es destruir la facultad de conocer, es negar la posibilidad de todo conocimiento, es anularal individuo quitandole su poder el mas excelente, la mas noble, digna y elevada de sus actividades en relacion con el conocimiento. Y como si esto no fuera bastante trascendental en orden á las ideas, bajo el punto de vista moral, al desaparecer la distincion entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo honesto y lo no honesto en el sistema Vedanta acepta un error grave, trascendental por considerar el deber como quimera, la virtud nombre vano, el mérito ilusorio y la responsabilidad simple juego de la fantasiá.

Hasta a qui se han desarrollado los sistemas filosóficos de la India en relacion armónica con los Vedas, libros sagrados, siguiendo con escrupulosidad las doctrinas consignadas en esta especie de Biblia de los indios : empero enfrente de la filosofía de Mimsa y Vedanta se presenta otra rompiendo con la tradicion, emancipandose de la idea religiosa y proclamando la separacion mas ó menos completa de la primitivas fuentes. Tales son el Sankhya, el Nyaya y el Vaisechika.

Kapila — fundador del primero de estos sistemas — aparece en las leyendas indianas veces como uno de los santos primitivos, otras como encarnacion de Vichnou óde Agni. La ciencia en el sistema de Sankhya es el solo medio de poseer la bienaventuranza dividiendose la metafísica en tres secciones : la primera trata de los principios de los seres, la segunda de la combinacion de estos principios y la tercera del fin de las cosas. Admite multiplicidad de principios : existencia indeterminada : inteligencia, causa productora de los efectos : conciencia, *yo* individualizado : várias partículas sutiles : órganos del sentimiento : elementos procedentes de esas mismas partículas sutiles — fluido etereo aire, fuego, agua, tierra — y alma individual, eterna, inalterable, múltiple, sensible, inmaterial. La union del alma con la naturaleza dá lugar á la formacion del universo y á sus infinitas combinaciones : así se distingue la creacion elemental, la corporea, la intelectual : en la primera el alma se *individualiza* : la segunda se halla dividida en tres mundos el de la bondad donde reina la virtud habitado por seres superiores al hombre ; el de la oscuridad — asilo de ignorancia — en el cual viven los seres inferiores á la especie humana ; y en el inter medio asiento de la pasion, morada de los hombres hasta despojarse de la persona sutil : la creacion intelectual presenta diversos estados del entendimiento — impedido, incapacitado, satisfecho, perfeccionado — segun forme juicios mas ó menos exactos, haga uso de la inteligencia, descanse en ciertas verdades ó adquiera la verdadera ciencia.

Las ideas de Kapila respecto á los efectos de la creacion reciben plena

confirmacion al explicar la bondad, la pasion, la oscuridad. La primera — en relacion con el mundo de la materia — tiende á elevarse siendo causa de iluminacion y produciendo la virtud en el orden espiritual. La pasion, base de nuestras continuas agitaciones, fundamento de nuestro perturbado espíritu, encuéntrase representada por el aire en lo físico, en lo moral por el pecado producido por los deseos desordenados de nuestra naturalera ; y la oscuridad — manantial inagotable de ignorancia, de error — cubre al sér racional de estupidez degenerando en idiotismo. Estos tres elementos concurren no solo á la formacion del mundo sino tambien á integrar al hombre sin confundirse, antes bien guardando entre si la debida separacion.

El fin de las cosas para Kapila consiste en la emancipacion comcompleta del alma y sobre todo en conocer es vano juego de la fantasía cuanto rodea al hombre. Esta emancipacíon se verifica en virtud de sucesiva série de grados representado el primero por el conocimiento de que los elementos groseros constitutivos de los seres materiales tienen tan solo existencia puramente fenomenal ; el segundo por la nocion adquirida de que los principios componentes de la persona sutil son meras apariencias ; y el tercero por la intima conviccion tenida de que toda existencia individual es decepcion existiendo tan solo Prakriti con propia existencia, con existencia real, de ahi se deduce : *Ni yo existo, ni nada de lo que me pertenece.* La posesion de esta verdad es el término de la ciencia no pudiendo el espíritu humano llegar á obtener conocimiento mas superior, mas trascendental.

Respecto al origen de las ideas admitido por Kapila los reduce á tres : la percepcion fuente de los fenómenos sensibles ; el raciocinio mediante el cual cenocemos los objetos superiores al mundo material ; y la revelacion que nos da conocimientos de tan elevado orden que la razon no puede alca. El raciocinio inductivo es para él la base instrumental de la lógica, el medio para formular las leyes generales de universo en virtud de las observaciones, de los experimentos practicados por el hombre.

Consecuente con la anterior doctrina afirma existir el efecto antes en la causa siendo aquel emanacion de esta sirviendos e para probarlo de ejemplos sacados de la experiencia : asi — dice — el aceite se encuentra en la aceituna antes de exprimir la y elgrano de trigo en la espiga antes trillarlo. Sostiene ademas ser la causa primera anterior á toda forma individual, distinta, indeterminada y el efecto á su vez forma determinada de la causa ; por consigniente, cuanto menos inmediatos son los efectos menos analogía guardan con la causa de donde emanan, así tambien cuanto mas determinada es la forma de los principios de las cosas mas se separan, se alejan de la materia primera.

La existencia del alma la deduce Kapila de la realidad del mundo

exterior. A la manera que el espectáculo supone espectador y el objeto visible un sér dotado de vida el mundo exije la existencia de un sér que goce de él siendo este sér el alma. Admite la pluralidad de almas recurriendo á la experiencia para probarlo puesto que si un alma animase á todos los cuerpos serian idénticas, simultaneas en sus funciones. El alma además no ha sido producida, ni productiva: no lo primero porque toda produccion supone emanacion; no lo segundo por carecer de cualidades susceptibles de manifestarse.

Si atenta y reflexivamente se ha observado los principios sustentados por Kapila en su sistema el Sankhya se echará de ver es el dualismo su lógica consecuencia. En efecto; la materia primera y el alma vivificante son la base bajo la cual gira tan extraña teoría; y decimos extraña porque aqui — al revés de otros dualismos — el poder creador se atribuye á la materia y no al alma como si aquella fuese superior á esta, como si la esencia no fuese aquello por loque una cosa es lo que es; no constituyera lo permanente, lo invariable, loque no se muda, lo que no se cambia: bien que esto se explica por el erroneo concepto que de la nocion de causa se habrá formado al deducir sus argumentos de la observacion por creer le habiá de dar esta el conocimiento de las leyes, de los principios y por limitarse á estudiar el efecto en su actual estado sin elevarse á la necesidad logica de admitir un agente dotado de actividad suficiente para producir la trasformacion, el cambio, la mudanza: por otra parte, ese dualismo entraña un principio esencialmente materialista por suponer es el alma resultado atómico combinado con otros elementos anteriores cuya residencia es el cerebro extendiendose debajo del craneo á la manera de una llama que se eleva sobre la mecha. Si es cierto no pude sostenerse nieguen los partidarios del Sankhya toda distincion entre el alma y el cuerpo al menos se puede afirmar, de dicha escuela, es para ella el alma y el pensamiento resultado de la combinacion de otros principios de las cosas los cuales desaparecen con la muerte ó disolucion del cuerpo.

No se distingue ciertamente Kapila por la nobleza, elevacion de ideas; así se le vé negar la existencia de Dios y hacer profesion de ateismo. « O ningun lazo — dice — le une con la naturaleza, ni con los principios que de ella emanan y en tal caso no tendrá motivo que le estimule á crear; ó está contenido en la materia primera y entonces carecerá de la independencia que exige el carácter del Supremo Hacedor. » Como se vé es una afirmacion categórica de la negacion de Dios, es el ateismo resultamente confesado atribuyendo á Dios finitud, limitacion á su inteligencia y enseñando que la facultad de conocer es contemporanea de los demas cuerpos desarrollandose y pereciendo con el mundo. No puede darse materialismo mas grosero ni ateismo mas franco, mas decidido.

La escuela *Nyaya* tiene por fundador á Gotama como lacle *Vaise-*

chika debe su origen, su desarrollo á Kanadá. El carácter distintivo del primero de estos sistemas es la importancia dada á la lógicá y á su teoriá psicológica, y el segundo tiene por especial nota la filosofía física basada en el atomismo de Demócrito.

Gotama admite dieziseis categorías lógicas reduciendolas á tres secciones : la primera trata de los principios de prueba ; la segunda de los diferentes órdenes de objetos susceptibles de conocimiento y la tercera del me camismo de la argumentacion. Asigna cuatro orígenes de ideas: percepcion, induccion pero que toma diversos nombres segun que del efecto se eleva á la causa-consecuente — ; desciende de la causa ál efecto-antecedente — ; la comparacion, la afirmacion comprensivas de la revelacion, de la tradicion.

En cuanto á la esfera cognoscitiva el primero, el mas fundamental conocimiento es el alma dotada de unidad, de saber infinito. El mundo material es el segundo conocimiento por ser los cuerpos terrestres producidos unos por agregacion de átomos y por generacion otros. Pudiendo considerarse el cuerpo humano como conducto de sensaciones y como instrumento de la accion del alma, de ahí sea objeto de estudio partícular. Los orgános de las sensaciones es el tercer elemento cognoscible originado por la tierra que produce el olfato, por el aire el tacto y por el fluido el sonido. Es ingenioso el modo de explicar las sensaciones. Gotama cree son los órganos emanaciones desprendidas de sí mismo dirigiendose á los objetos y no influyendo estos solre aquellos. El haber observado que el ojo del gato arroja luz en la oscuridad le lleva á afirmar — por analogía — son luminosos los ojos de todos los animales verificandose este hecho en la sensacion. Refuta la opinion sostenida de ser la materia indivisible basta lo infinito, de constar la sustancias materiales de átomos indivisibles, eternos y no ser de la misma naturalera. Por último, considera como objeto de conocimiento la inteligencia compuesta de recuerdos, de ideas ; el principio interno susceptible de percibir las impresiones de loś sentidos ; la libre determinacion, causa de la virtud y del vicio ; la trasmigracion de las almas ; el premio y el castigo ; y la emancipacion final á donde se dírige el alma.

El mecanismo de la argumentacion consta de tres partes siendo el asunto de la primera las pruebas legitimas. El silogismo regular se compone de la proposicion, la razon, el ejemplo, la aplicacion y la conclusion : asi esta montaña se halla abrasada porque humeá, lo que humeá quema como el hogar de la cocina, la montaña humea del mismo modo : luego la montaña quema. La parte segunda trata de la discusion comprende tres casos : el *debate,* la *conversacion,* la *disputa.* Finalmente, habla de los sofismas, señala el vicio de la argumentacion, se ocupa de la falsa causa, del abuso de las palabras y del argumento no concluyente.

La exposicion de doctrina debida á Gotama y Kanadá revelan la importancia de los estudios lógicos, el gran desarrollo obtenido en la India y el progreso de esta ciencia en sus diversas aplicaciones. Creias e era Aristóteles el fundador de la lógica elevandola á mayor altura, llegando á inventar el silogismo, formulando las leyes de esta operacion intelectual, determinando los sofismas y creando la ciencia de la ciencia — la Logíca — ; pero despues de los trabajos hechos en muestros dias, despues de los estudios llevados á cabo por sabios escritores y despues del reflexivo análisis de las teorías contenidas en los sistemas del *Nyaya* y *Vaisechika* no es posible deconocer los estudios lógicos de Gotama, sus aforismos, sus concluyentes deducciones y el gran trabajo realizado por el filosófo indio en términos de considerar algunos al de Estagira como mero introductor en Grecia de los pricipios, de las reglas de la *ciencia de la verdad en general* traidos de la orillas del Indo.

Es indudable existe estrecha analogía entre la doctrina de Gotama y la de Aristóteles como la prueba — entre otras — las especulaciones sobre los términos, las ideas, las categorías, las argumentaciones ó modos de demostrar — silogismo — la induccion y los medios de investigar, de enunciar la verdad científica. Lo mismo puede decirse de los medios de conocer por encontrarse en el lugar correspondiente el elemento empírico, el racional, el testimonio divino y humano.

Llama desde luego la atencion en este sistema el silogismo — formula expresiva del raciocinio — no tanto por revelar sorprendente desarrollo intelectual cuanto por introducir el ejemplo como parte constitutiva del citado argumento. El mecanismo en su formacion supone profundo estudio de la facultad de conocer, de relacionar entre si dos ideas para deducir una consecuencia legítima representada por la verdad particular contenida en la llamada premisa mayor. La introduccion del ejemplo — como parte integrante del raciocinio — es altamente filosófica porque la razon al elevarse á los principios, á las leyes debe tener como punto de partida los hechos, los fenómenos. En la formacion del silogismo obsérvase combinados los dos procedimientos integrantes del conocer científico : la investigacion del principio y la deduccion de la consecuencia.

La teoria atomística de Kanadá es superior á la de Epicuro y Lucrecio : léjos de negar la existencia de Dios como estos últimos afirma el filosófo indio que los átomos constitutivos de las cosas emanan de Dios ; explica la formacion del mundo por átomos heterogemos, teniendo no solo movimiento y solidez sino tambien vida y pensamiento. Con estos elementos forma, crea Kanadá el mundo presentando menos inconvenientes su explicacion recurriendo á este medio que no con principios todos semejantes y aun idénticos dando por resultado la infinita variedad de los seres como suponen Demócrito, Epicuro y Lucrecio.

Hasta de ahora los sistemas filosóficos de la India examinados estaban unos totalmente conformes con los Vedas y otros en parte conformes y en parte contrarios resultando várias doctrinas en el orden cosmológico, antropológico, psíquico revelando algunas aptitudes favorables para el cultivo y progresivo desarrollo en la ciencia filosófica. Empero las escuelas de los Djainas y los Budhas tienen significacion enteramente contraria en la historia del pensamiento humano de la India apartandose del brahmamismo en puntos fondamentales. Budha — al revés de Brahm — proclama la igualdad de derechos y deberes entre los hombres bajo el punto de vista moral; por consiguiente, la anulacion de la superioridad y distincion de castas; enseña la ley; admite, concede todos los grados de la vida ascética á las diferentes castas — brahma, Kchatrya, sudra, tchandala — extendiendo de esta manera su religion y dominando la mayor patre del Asia logra fundar una filosofía en abierta oposicion con los anteriores sistemas.

El brahmanismo y el budhismo están unidos por la misma idea por tener el mismo punto de partida y ser et concepto de sustancia la base de ambas escuelas. « La existencia humana — dicen los dos — es sufrimiento, el sufrimiento es resultado, consecuencia de trasmigraciones pasadas, antecedente de otras trasmigraciones subsiguientes del alma á través de toda clase de cuerpos, de lugares, de condiciones. La suprema perfeccion, la completa felicidad del hombre consiste en librarse de las trasmigraciones á cambios en el modo de ser. »

Como puede observarse las dos filosofías entienden del mismo modo el problema de la vida; pero al tratar de resolverlo existe profunda divergencia de pareceres : asi para el primero la suprema perfeccion ó felicidad del hombre se verifica por la absorcion en Brahm, por la reversion ó reentrada del sér racional en el Absoluto único, supremo; por el contrario, para el budhismo la cesacion ó libertad de la trasmigracion, del sufrimiento se verifica por medio del *Nirvana,* por la extincion ó aniqui lamiento de la existencia individual.

Háse disputado sobre el sentido real del Nirvana pretendiendo algunos budhófilos demostrar no ser esta la verdadera, la genuina significacion; sin embargo, si atendemos al budhismo original, primitivo y al testimonio de los mas autorizados indianistas podremos asegurar es este el verdadero sentido. En prueba de ello véase como se expresa Burnouf autoridad digua de respeto : « Como — Budha — jamás habla de Dios el Nirvana no puede ser para el la absorcion del alma individual en el seno de un Dios universal, segun creian los brahmanes ortodoxos; como tampoco habla de la materia su Nirvana no puede ser la disolucion del alma humana en el seno de los elementos físicos. La palabra *vacío* — encontrada en los monumentos mas antiguos del budhismo — me induce á pensar que Sakya vió el bien supremo en el ani quilamiento del prin-

cipio pensador. Se la representó — segun se desprende de una comparacion frecuentemente usada por el mismo Budha — como el apagamiento ó desaparicion de la lur de una lámpara que se extingue.

Este sentido del Nirvana se halla de acuerdo con el ateismo consignado, proclamado, confesado por el budhismo primitivo; no obstante haberlo negado ó atenuado Remusat, Bunsen y alguos otros. Por mas es fuer ros ideados por los escritores citados para libertar á esta fiilosofia del trascendental error del ateismo, el exámen, el análisis de la escuela bùdhica permite afirmar como cierto no se encuentra en ella la mas ligera concepcion parecida á admitir la existencia de un Dios supremo y menos de un Dios personal, explícito, trascendente, Prescindiendo del autorizado testimonio de Schmidt, Hodgson, Csoma de Cörös y Burnouf observase en los discursos de Budha el mas completo ateismo, rebajar las divinidades brahmánicas y hacerlas desenpeñar el papel de génios, de manifestaciones humanas.

La doctrina de Budha aparece en abierta oposicion con el brahmanismo como una moral sin Dios y como un ateismo sin naturaleza, es decir, niega, excluye ó al menos prescinde del mudo exterior. Admite es verdad la pluralidad é individualidad de las almas humanas enseñada por los Samkhyas y su trasmigracion; pero en cambio niega el Dios eterno recharando la naturaleza permanente de la escuela de Samkhya. El punto culminante, el problema fundamental para los filosófos indios es libertar el alma humana de los sufrimientos inherentes á la existencia: para resolverlo no recurre á los Samkhyas buscando la redencion final del alma en la separacion completa de la naturaleza, en desligarse totalmente de los objetos del mundo exterior: tampoco la explica por la absorcion perfecta de la misma en el seno, en la sustancia de Brahm sino que encuentra la solucion del problema en el aniquilamiento de su existencia relativa desapareciendo en el *vacio* absoluto é infinito.

Las observaciones precedentes no destruyen la tésis sustentada por Remusat y Bunsen de manifestarse en el seno del budhismo alguna secta teista; antes bien se confirma mas y mas al exponer los principios seguidos por la escuela de los Svabhavikas expresion genuina del pensamiento filosófico budhista de ser completamente atea, materialista proclamando á su ver el nihilismo mas absoluto. Para la indicada secta no hay mas Dios que la naturalera con sus energías, con sus actividades, con sus poderes siempre dispuestos à obrar llamandose una de estas fueras inteligencia pero despojada de toda espiritualidad. I digase ahora con franqueza sino es confesar el materialismo con todas sus funestas consecuencias, el nihilismo al enseñar la escuela Madhyamika la nada absoluta, el ateismo al negar la existencia de Dios, la identificacion del sujeto y del objeto.

La moral búdhica es consecuencia desu metafísica contenida en sus principales sistemas; sin embargo, parecía natural al ver su doctrina resultamente materialista, atea y nihilista estuviera mas conforme con la moral de Epicuro y no con la de los estóicos. No obstante esta aparente contradiccion entre la filosofía especulativa y la moral búdhica, léjos de ser real es ilusoria. En efecto; el punto esencial, el fundamento, el fin propuesto por la filosofía búdhica es poner término á la trasmigracion del alma, cesar en el sufrimiento mal inseparable de su existencia; lo cual conseguirá por la atenuacion, disminucion, aniquila miento de las manifestaciones de la actividad individual: por eso sirve de base á esta moral la negacion de esa misma actividad y su total apagamiento.

Tanto se ha elogiado la moral búdhica, tanto se ha dicho de sus excelencias, de sus perfecciones y se ha hablado tanto de su purera que hasta háse sostenido por sus panegiristas era tan pura, tan perfecta y tan excelente como la del cristianismo debiendo la religion de Jesucristo su origen y derivacion á la del budhismo.

Solo los enemigos de la idea cristiana, los que llevados de un odio inconcebible á la augusta, á la sublime religion del Crucificado ven en todas partes bellezas, perfecciones pueden ensalzarla atribuyendo á ella el origen humano del cristianismo y el esfuero de la razon para constituir un sistema moral perfecto, acabado, Semejantes aseveraciones se ballan destituidas de fundamento no teniendo base en que apoyarse. No se nos oculta que la moral búdhica — en sus primeros años y antes de ser adulterada — llamaba la atencion por su pureza; no desconocemos habiá elevacion de miras mucho mas si se compara con la profesada por filósofos de primera nota; sabemos que sus preceptos positivos y negativos dados por Budha á sus discípulos son diguos de tenerse en cuenta por su incontrastable bondad; pero de aqui á suponer puede igualarse á la cristiana es absurdo.

Las siguientes reflexiones probarán esta verdad desconocida al parecer de los budhófilos.

La moral búdhica es la reproduccion incompleta de la ley natural. Los diez preceptos de la cristiana reducidos en aquella á cinco no contienen — ni por mucho — toda la moral por faltar el primer mandamiento el mas principal, el fundamento, la explicacion racional de los demás: *el amar á Dios sobre todas las cosas;* por otra parte, el precepto búdhico de *no matar* envuelve un sentido contrario el cristiano.

Entre los medios de moralidad y de santificacion empleados por el budhista ocupan lugar preferente la contemplacion tomada como medio de dismisnuir, matar su actividad, su pensamiento, su conciencia; la cristiana tiene por objeto á Dios *Belleza absoluta, Eterna verdad, Bondad infinita.* El budhista no reconociendo á Dios en su existencia

es incapaz de orar, de pedirle auxilio en sus necesidades, de esperar en su benevolencia, de levantar su corazon á un Sér que puede y quiere remediar nuestros males, socorrernos en nuestras desgracias y consolarnos en los infortunios del proceloso mar de la vida.

Toda moral debe tener un principio racional fundado en la idea de Dios, en el concepto del bien y precisamente en el budhismo se vé negar la existencia de un Dios Supremo ó prescindir de él ; de ahi incurra en el ateismo, en el nihilismo, en el materialismo errores degradantes practicados por algunas escuelas del budhismo.

El destino final, la aspiracion suprema de la moral búdhica es el aniquilamiento del sér personal, la extincion de la existencia relativa del alma para libertarse de las trasmigraciones ; mientras que en la cristiana el fin del hombre es la posesion de Dios vivo, personal por medio de la intuicion de la Esencia divina, verdad trascendental en que están todas las verdades por medio del amor fruitivo de la Bondad infinita, fuentes de todos los bienes : ahora bien, ¿ cabe comparacion entre una moral esencialmente teista en su principio, en sus medios, en su fin cual es la enseñada por Jesucristo y esa moral búdhica que desconoce á Dios, que proclama la nada final ? ¿ entre una moral que reconoce, admite, sanciona, santifica el suicidio con esa moral que lo reprueba, lo condena y castiga ? ¿ entre esa moral causa productora, principal fuente de la cultura, de la civilisacion de los pueblos, con esa moral producida, informada, vivificada por el Evangelio, por el principio ético del cristianismo y esa otra moral causa del retroceso de los pueblos, de su aislamiento, gérmen fecundo de su marasmo, de su postracion, de su decadencia ? Ciertamente que no.

El análisis reflexivo que de la concepcion filosófica en India hemos hecho nos ha puesto en el caso de apreciar debidamente sus aptitudes para el cultivo, para el desarrollo de la ciencia referente al conocimiento de Dios, del hombre y del mundo ; le hemos visto adelantar notablemente en los estudios lógicos realizando un progreso al estudiar las leyes del raciocinio en términos de disputar al filosófo de Estagira la invencion de ciertos procedimientos en la investigacion de la verdad cientifica ; ha potido admirarse los sistemas filosóficos ideados para explicar los grandes problemas de la cosmología, de la psicología ; se le ha visto plantear, resolver las cuestiones fundamentales, segun su criterio, con profundidad de ingenio, con superior talento aunque cayendo en los mas trascendentales errores : por la importancia, pues, que en la historia del pensamiento humano tienen los sistemas filosóficos de la India hemos tratado este asunto combatiendo la opinion de los budhófilos al comparar la moral búdhica con la cristiana augusta consagracion de la personalidad humana, fundamento de la libertad de los pueblos, causa de su verdadero progreso, fórmula la mas expresiva

de la caridad que une á los hombres haciendolos hermanos é hijos de un mismo Padre que está en los cielos y luminoso faro que con sus brillantes resplandores ilumina á la humanidad toda vivificandola, regenerandola al calor de los benéficos principios por ella depssitados.

DIE LOGIK DES KINDES

Von Professor Bach

in München.

Vor einigen Wochen berichtete die Presse, dass ein nordamerikanischer Arzt kleine Kinder von allem Umgang mit Menschen abgesperrt hat, um an ihnen, welche ausserdem die beste Pflege genossen, Untersuchungen über die ersten Sprachlaute, also über das Entstehen der Sprache anzustellen. Verschiedenartig waren die Reflexionen darüber, dass der strebsame Mann durch die Polizei in seinen Untersuchungen gestört wurde.

Der griechische Geschichtschreiber Herodot sagt uns, dass bereits der egyptische König Psammetich ähnliche Versuche angestellt hat. Durch ein ähnliches Abschliessungssystem zweier neugeborner Kinder von allem sprachlichen Verkehr wollte er auf experimentellem Wege sich über die Genesis der menschlichen Sprache, und damit wie er glaubte, über die Ursprache der Menschheit orientiren.

Waren auch die Schlüsse, welche der forschende Pharao aus den Untersuchungen zog, etwas allzu kühn, so verehrt ihn doch die moderne genetische Untersuchungsmethode, als einen ihrer ersten und kühnsten Pioniere. Das was für uns das Interessanteste wäre, erfahren wir durch den griechischen Historiker leider nicht, ob dem alten Herrscher Egyptens das Sprachproblem zugleich ein philosophisches und näher ein logisches Problem war, d. h. ob ihm bereits eine Ahnung vorschwebte darüber, dass sich in den allmählig entwickelnden Sprachen gebildeten artikulirten Sprachlauten, sobald sie die Stufe der rein mechanischen Nachahmung überschreiten und mit Ueberlegung in einer bestimmten Bedeutung hervorgebracht — d. h. menschliche Worte sind, eine sich allmählig entwickelnde spontane Logik kundgiebt.

Allerdings hatten die Griechen zur Zeit Herodots die Frage sehr lebhaft ventilirt, ob die menschliche Sprache ein Naturprodukt oder ein Kunstprodukt, ob sie φύσει oder θέσει entstanden sei. Doch wurde dabei das logische Moment in der Regel so nebenbei und zufällig gestreift.

Wir überlassen den Sprachforschern und Psychologen die endgiltige

Lösung dieser Fragen, und möchten uns lediglich mit der Genesis der spontanen Logik des Kindes beschäftigen.

Eine Förderung unserer Untersuchung möchten wir schon in dem ursprünglichsten oder weitesten Sinne des Wortes Sprache suchen. Darin nämlich, wenn wir von unserem beschränkten Sinne des Wortes « Sprechen » als der lautlichen Aeusserung des Innenlebens, also der Vokal- oder Wortsprache im engeren Sinne absehen, und unter Sprechen jede Manifestation des Inneren durch Bewegungen nicht bloss der Stimmorgane (Schreien), sondern ebenso der Gesichtsmuskeln der Augen, des Mundes und namentlich der Extremitäten verstehen. Die Sprache der Mimik, d. h. eine bestimmte Coordination der Bewegungen bestimmter Muskelcomplexe als der natürlichen Aeusserungen bestimmter Affekte und Seelenstimmungen : Diese Sprache spricht das Kind viel früher, als es im Stande ist das erste sinnvolle d. h. logisch beurtheilte Wort über die Lippen zu bringen. Diese Sprache spricht auch das taubstumme Kind. Was noch mehr : diese Sprache des erst ein paar Monate alten Säuglings weiss jede Mutter richtig zu deuten. Zwischen Mutter und Kind findet desshalb sehr früh ein gegenseitiges Verstehen, eine entente cordiale statt. Ia es ist sogar die Regel, dass die Mütter den Grad der Entwicklung dieser spontanen Logik ihrer Lieblinge allzu hoch taxiren. Das Paradoxon ist also vollauf berechtigt, dass das kleine Kind in diesem Sinne schon lange spricht, ehe es lautlich sprechen kann. Dazu kommt aber die für unseren Gegenstand ungeheuer wichtige Thatsache, dass ein Sprechen nicht denkbar ohne das vorausgehende Verstehen, ohne Verstand. « On human Unterstanding » lautet der Titel des immerhin classischen Werkes eines John Locke.

Diese Sprache der Mimik, der Bewegungen bestimmten coordinirter Muskeln im Rythmus des Gesanges, des Tanzes u. s. w. begleitet die Vocalsprache mehr oder weniger und ergänzt sie auch bei den Erwachsenen. Sie ist weil ursprünglicher, auch wahrer als die bald verkünstelte — und darob oft verfälschte Wortsprache. Von ihr gilt, was schon Augustinus von der Sprache in einem der spannendsten Momente seines Lebens sagt (Conf. VIII, 8) : « Plus loquebantur animum meum frons, genæ, oculi, color, modus vocis quam verba quæ promebam. » Hier gilt das Wort des bedeutendsten Forschers auf dem Gebiete der Kindesphychologie, des leider vor wenigen Tagen verstorbenen Professor W. Preyer :

« Das kleine Kind lügt nicht, verstellt sich nicht, auch wenn all seine Vorahnen Schauspieler waren. »

Für die richtige Beurtheilung der spontanen Logik des Kindes und für die tiefere Erforschung eines der interessantesten Probleme der

Wissenschaft möchten wir desshalb vor Allem betonen. Diesen ursprünglich weitesten Gattungsbegriff der Sprache nicht zu übersehen, weil sonst der untergeordnete Artbegriff der Vocalsprache in seiner Stellung zum Denken, hier zum sich allmählig und in Folge harter Arbeit, bitteren Erfahrungen sich entwickelnden kindlichen Denken, überschätzt wird. Wenn ein so scharfer Beobachter wie Darwin erst in hundert vierundvierzig Tagen « praktische Ueberlegungen » wahr nahm, so kann ich kühn behaupten, dass hier das Auge des berühmten Mannes noch nicht besonders scharf war.

Solche praktische Ueberlegungen machen sich deutlich wahrnehmbar in den beabsichtigten Tast- und Greifversuchen des drei Monate alten Kindes, welche keineswegs bloss mechanische, sondern bereits gewollte Zweckhandlungen darstellen.

Die neueren Forschungen über die Entwickelung des kindlichen Gehirnes haben nicht undeutlich eine Parallele des innern Ausbaues der einzelnen Bahnen der Sinnesorgane in der allmähligen tieferen Furchung des Grossgehirns mit der allmähligen geistigen Entwicklung dargethan. Die rein mechanische Nothwendigkeit der Anpassung der Funktionen des eigenen Körpers an die äussere dreidimensionale Körperwelt, welche sich uns als eine nach Mass und Zahl geordnete Welt darstellt.

Dieses Verhältniss bedingt eine entsprechende innere Ordnung der Beziehungen zur äusseren Körperwelt, des Liegens, Tastens, Sehens, Sitzens, Greifens, Gehens u. s. w., d. h. einer spontanen, mechanischen Logik, welche in sich eine Summe von praktischen Ueberlegungen birgt. Hier liegen ursprünglich rein mechanische Bewegungen des Instinktes hart neben solchen, in denen sich ein logisches Moment, ein Wollen und Ueberlegen, eine Auswahl der zweckmässigen Bewegungen gegenüber den zwecklosen deutlich kundgiebt. Ungewöhnliche Erscheinungen, Veränderungen der Lage, des Ortes setzen bereits das zwei Monate alte Kind in den Zustand des Staunens in Folge von ungewöhnlichen Reizen der Umgebung. Bei dem drei Monate alten Kinde aber findet sich bereits — wenn auch noch unentwickelt — ein Merkmal spontaner Logik, nämlich die Aufmerksamkeit.

Dass hier physiologische Prozesse sogenannte Hemmungen als Begleiterscheinungen nicht aber als das Wesen der Aufmerksamkeit — hervortreten, können wir unbedenklich zugeben.

Bei dem halbjährigen Kinde ist die Fähigkeit der Aufmerksamkeit schon ziemlich stark. Es ist im Stande in Folge von praktischen Ueberlegungen gegen die von Aussen eindringenden Reize zu reagiren, beziehungsweise aus der Manigfaltigkeit der wechselnden manigfachen oft chaotischen unklaren Empfindungen eine Auswahl zutreffen, einen einzelnen Complex derselben auszulesen (λέγειν, λόγος), oder von

den anderen abzuziehen, zu fixiren, und dieselbe mit Absicht zum Gegenstande der Beobachtung zu machen : zum ὑποκείμενον, subjectum des Urtheils. Das ist die erste Stufe der logischen Abstraktion, wodurch das Kind die Stufe des Thierischen weit überschreitet. Die Aufmerksamkeit ist die Voraussetzung des « Merkens », der Funktion des Gedächtnisses, die Grundbedingung eines spezifisch logischen Aktes der Unterscheidung und Vergleichung oder des Urtheils über zwei oder mehrere Empfindungen und Wahrnehmungen. Diese spontane Logik äussert sich bald in den elementansten Formen des Spieles, in den Versuchen des kindlichen Thuns, des Zerstörens und Aufbauens, namentlich aber in seinen Beziehungen zu seiner Umgebung, in der allmähligen Verknüpfung bestimmter Worte derselben mit einem bestimmten logischen Gehalte, in einer täglich zunehmenden stetigen Entwickelung des Verstehens der Sprache der Erwachsenen, welches Verstehen thatsächlich bereits gewisse elementare Grundbegriffe, und namentlich eine gewisse rudimentäre Reihe von Urtheilen des neun Monate alten Kindes voraussetzt : also einen verhältnissmässig schon entwickelten Verstand in einer Lebensperiode, in der die meisten Kinder kaum ein paar Worte mechanisch zu reproduciren vermögen.

Wenn die Kinder vielfach irren, und den Eindruck des Ungeschickten machen, so liegt die Ursache nicht in dem Mangel an Logik sondern an dem Mangel an Erfahrung.

Die Art und Weise, wie die Kinder aller Völker sprechen lernen und das Verhalten ununterrichteter Taubgebornen bemerkt mit Recht Professor Preyer, liefern die schlagendsten Beweise für das Vorhandensein klarer Vorstellungen und zwar specieller wie genereller, lange vor der erstmaligen Bezeichnung derselben mit dem Worte.

Die Lieblingsidee der Entwicklungslehre und der sich daran anschliessenden vergleichenden Sprachforschung, welche aus der Sprache den Verstand sich entwickeln lässt, oder um die klassische Form der rüdesten Wissenschaftlichkeit eines vielgelesenen Organs zu gebrauchen durch Sprache und Arbeit den Affen zum Menschen entwickelt : dieser Irrthum ist durch die gründlichen Forschungen der neueren Zeit vollständig überwunden, und das Gegentheil : « ohne Verstand keine Sprache » zum Beweis erhoben worden.

DOMINICUS GUNDISSALINUS

ALS PHILOSOPHISCHER SCHRIFTSTELLER.

Von Dr. Clemens Baeumker,

Professor in Breslau.

Wie die griechische Philosophie durch das Auftreten des Sokrates, so wird die Philosophie des lateinischen Mittelalters durch das Bekanntwerden des ganzen Aristoteles und der arabischen Philosophie im Abendlande in zwei deutlich unterschiedene Epochen gesondert.

Zwar lassen sich, wie dort zu den Lehren des Platon und Aristoteles Ansätze schon bei der vorsokratischen Denkern, so auch hier zu dem, was die neue Bewegung brachte, die Analogien schon in der älteren Entwicklung nachweisen. Nicht nur die logischen Theorien des Aristoteles, welche man in seinem Organon in originaler Form las, sondern auch die wichtigsten seiner naturphilosophischen, psychologischen und metaphysischen Begriffe waren — vor allem durch die Vermittlung des Boethius — bekannt, wenn sie auch zum Teil bekämpft wurden. Ebenso war man auf viele Theorien, die von arabischen Neuplatonikern und Aristotelikern vertreten wurden, von ähnlichen sachlichen und litterarischen Voraussetzungen aus selbständig gekommen. Die beiden Perioden der mittelalterlichen lateinischen Philosophie sind nicht durch einen Bruch von einander getrennt. Sie lösen sich nicht ab, wie in einem Lande zwei Kulturperioden, welche ganz verschiedenen Völkern, die aus verschiedenen Heimatsgegenden nach einander in das Land gekommen sind, angehören. Vielmehr giebt es zahlreiche Fäden, welche in einer niemals abreissenden inneren Entwicklung von der einen Zeit in die andere führen.

Aber so sehr auch dieser oft übersehene Zusammenhang zu betonen ist, so lässt sich doch andererseits nicht leugnen, dass mit jener Erweiterung des Quellenmaterials und durch dasselbe der Gesamtcharakter des mittelalterlichen Philosophierens ein anderer wird. Die Lust an der Erörterung rein dialektischer Probleme tritt zurück; Naturphilosophie und Psychologie begnügen sich nicht mit behag-

licher, oft phantasievoller Beschreibung, sondern streben nach begrifflich klarer, nach Möglichkeit deduktiv gestalteter Durchführung; die Metaphysik, vordem mehr spekulative Glaubensphilosophie, wird auch systematisch als Vernunftwissenschaft ausgebaut. Und wenn im 13. Jahrhundert die Eigenart der verschiedenen Richtungen nicht zuletzt durch das Ueberwiegen entweder Augustinischer oder Aristotelischer Impulse bedingt ist, so zeigt dieser veränderte Gesichtspunkt der Gruppierung deutlich die Bedeutung, welche dem neuen Material in der geistigen Entwicklung des Abendlandes zukam.

Nicht uninteressant dürfte darum die Frage sein, von welchem Denker zuerst dieses neue Material in grösserem Umfange in eigenen Schriften herangezogen ist. Die gewöhnliche Tradition in den historischen Darstellungen bezeichnet als solchen neben Alexander von Hales den Bischof von Paris, Wilhelm von Auvergne. Aber lange vor diesen zwei hatte jenen Versuch, wenn auch in wenig selbständiger Weise, ein anderer Gelehrter unternommen, der zwar unter den Uebersetzern philosophischer Werke einen gewissen, wenngleich bestrittenen Ruhm genoss, dessen Name als philosophischer Schriftsteller dagegen fast ganz in Vergessenheit geraten war. Es ist der Archidiaconus von Segovia, Dominicus Gundisalvi oder, wie sein Name in den Handschriften zumeist heisst [1], Gundissalinus, der zur Zeit des Erzbischofes Raymund (1126—1151) zu Toledo thätig war. Für seine Stellung zu Wilhelm von Auvergne charakteristisch ist das Geschick, welches eine seiner Schriften, die über die Unsterblichkeit der Seele, erfuhr. Von Wilhelm von Auvergne einer leichten Umarbeitung — man kann dieselbe nicht einmal in allwege eine Verbesserung nennen — unterzogen, war sie in allen Ausgaben von Wilhelm's Werken gedruckt, während das Original selbst in Vergessenheit geriet. Erst Hauréau wies den Sachverhalt überzeugend nach [2] und ganz kürzlich hat Bülow durch die Ausgabe von Gundisalvi's Werk und den Wiederabdruck von Wilhelm's Ueberarbeitung die Einsicht in das Verhältnis der beiden Schriften zu einander einem jeden möglich gemacht [3]. Wie hier des Gundissalinus Name durch den

[1] Ueber die Namensform einiges bei Paul Correns. Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate. Münster, 1891. (Baeumker u. v. Hertling, Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters, I. Heft 1), S. 31.

[2] B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale. Vol. V. Paris 1892, p. 196 ff.

[3] Georg Bülow, des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht. Nebst einem Anhange, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animæ. Münster 1897 (Baeumker u. v. Hertling, Beiträge, II. Heft 3). — Die Zusätze und Veränderungen in Wilhelm's Ueberarbeitung sind bei Bülow durch den Druck kenntlich gemacht.

des Auvergnaten verdrängt wurde, so ist auch sein Anteil an der Reception des neuen Materials durch die Leistungen seines Nachfolgers unverdient in den Hintergrund gerückt.

Der Grund dafür lag freilich in erster Linie in der Unzugänglichkeit von Gundisalvi's Schriften. Drucke derselben existierten nicht, ausser dem gänzlich ungenügenden und oft sinnlosen der kleinen Schrift « De unitate », die unter die Werke des Boethius geraten war und hier weiter geschleppt wurde [1]. Amable Jourdain [2], Sal. Munk [3], Hauréau [4] hatten einzelne Schriften Gundisalvi's benutzt und von denselben einige Nachricht gegeben. Aber erst im Jahre 1880 machte Menendez Pelayo die wichtige Schrift « De processione mundi » nach einer Pariser Handschrift zugänglich [5], der dann eine teilweise Herausgabe der Schrift « De anima » durch Löwenthal [6] sowie kritische Editionen der Werke « De unitate » und « De immortalitate animæ » durch Correns [7] und Bülow [8] folgten. Die Schrift « De divisione philosophiæ » dagegen harrt noch der Herausgabe und ist nach ihrem Inhalt noch völlig unbekannt.

Ueber Gundissalinus als Uebersetzer ist im ganzen ausreichend gehandelt [9]. Die Liste der Werke, die er übersetzte oder an deren Uebersetzung er doch teil nahm, steht ziemlich fest. Was hier noch in Frage steht und in der letzten Zeit mit einer gewissen unmotivierten Animosität erörtert wurde, ist das Mass des Anteils, welches ihm an den gemeinschaftlich mit dem jüdischen Arzte Ibn Daûd (Avendeath) — nach seinem Uebertritt zum Christentum Johannes Hispanus genannt — übertragenen Werken zukommt.

Dagegen haben die eigenen philosophischen Werke Gundi-

[1] Den von Correns gekannten und benutzten Baseler Ausgaben geht eine Venetiis 1499, per Joannem et Gregorium de Gregoriis fratres (fol. 199r col. a — fol. 199v col. b) vorher, aus der jene geflossen sind.

[2] Amable Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes, employés par les docteurs scolastiques. Nouvelle édition. Paris 1843. P. 107 ff. 450 f.

[3] S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1859. P. 87, n. 1, p. 170 ff., p. 531.

[4] Besonders in seinem Mémoire sur la vraie source des erreurs attribuées à David de Dinan (Mémoires de l'Académie des inscriptions. T. 29, 2. Paris 1879, p. 319—330).

[5] Marcel Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos españoles. T. I. Madrid 1880, p. 691—711. Der Abdruck, nur nach einer einzigen Handschrift und auch das nicht ohne Fehler gemacht, kann naturgemäss nicht überall einen lesbaren Text geben.

[6] A. Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychologische Schrift des elften Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicebron). Berlin 1891. S. 79—131.

[7] A. a. O., S. 3—11.

[8] A. a. O., S. 1—38.

[9] Die Litteratur bei Correns a. a. O., S. 31 und 32 in den Anmerkungen. Dazu ist seitdem noch gekommen Moritz Steinschneider, Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Litteraturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen. Berlin 1893. S. 260, 282, 292, 299.

salvi's — von einer « Philosophie » Gundisalvi's kann bei dem mosaikartigen Charakter dieser Traktate nicht füglich die Rede sein — noch keine zusammenhangende Behandlung gefunden. Einige Bemerkungen nach der Schrift « De processione mundi » bringt Menendez Pelayo [1]; der Inhalt und die philosophiegeschichtliche Stellung von « De unitate » und « De immortalitate animæ » wurden von Correns [2] und Bülow [3] besprochen, während Löwenthal [4] die Schrift « De anima » fast auschliesslich nach der litterarhistorischen Seite behandelt; eine Gesamtdarstellung dagegen fehlt noch. Im Folgenden soll daher zunächst eine Charakteristik und Inhaltsangabe der einzelnen Schriften gegeben und dann versucht werden, von den treibenden Tendenzen, die in dem von Gundissalinus recipierten philosophischen Gedankenmaterial hervortreten, ein Bild zu entwerfen. Wenn dabei in der Behandlung der einzelnen Schriften eine gewisse Ungleichheit hervortritt, insofern ich die noch wenig oder gar nicht bekannten Schriften ausführlicher, die von anderen bereits genügend behandelten nur kurz bespreche, so wird dieser Mangel der Komposition durch die höheren Aufgaben der Forschung gewiss seine Entschuldigung finden.

Eine Chronologie der Schriften des Gundissalinus zu geben, dürfte zur Zeit unmöglich sein. Doch werden wir dieselben mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit in zwei Gruppen bringen können. Gundissalinus hat bekanntlich in Gemeinschaft mit Johannes Hispanus die « Lebensquelle » des Avencebrol in's Lateinische übertragen [5]. Da er in der einen Gruppe dieser Werke, den Schriften « De anima », « De unitate », « De processione mundi », dieses Werk Avencebrol's unermüdlich excerpiert, während in der andern, den Abhandlungen « De divisione philosophiæ » und « De immortalitate animæ » jede Beziehung auf dasselbe fehlt [6] oder doch höchst zweifelhaft ist [7], so dürfen wir diese letzte Gruppe wohl der ersten zeitlich vorangehen lassen.

[1] A. a. O., S. 395 ff.
[2] A. a. O.,S. 39—49.
[3] A. a. O., S. 107—143.
[4] A. a. O., S. 14—22, 46—76.
[5] Avencebrolis (ibn Gebirol) Fons vitæ, ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker. Monasterii 1895. (Baeumker u. v. Hertling, Beiträge, I. Heft 2 — 4.)
[6] So in « De divisione philosophiæ. »
[7] In der Schrift « De immortalitate animæ » wird die Grundlehre Avencebrol's von der Zusammensetzung auch der Seelen und Intelligenzen aus Materie und Form, die Gundissalinus in den Schriften der andern Gruppe zu wiederholen nicht müde wird, nur gestreift und dann bekämpft; s. Bülow a. a. O., S. 103. Dass der Ausdruck « Fons vitæ » dreimal in unserer Schrift sich findet (p. 2, 14. 37, 2. 17 ed. Bülow), will nicht viel beweisen, da dieser Ausdruck keineswegs allein bei Avencebrol vorkommt und zudem in dem Texte von Gundisalvi's Uebersetzung des « Fons vitæ » überhaupt nicht steht. Dort ist vielmehr (p. 340, 21) « origo vitæ » gesetzt.

Für die zeitliche Reihenfolge der Schriften innerhalb jeder dieser Gruppen finde ich dagegen keinerlei sichern oder auch nur wahrscheinlichen Anhalt.

Nur aus sachlichen Gesichtspunkten beginne ich daher mit der Schrift « Ueber die Einteilung der Philosophie » (De divisione philosophiæ in partes suas et partium in partes suas secundum philosophos). Dieselbe findet sich ausser in den schon von anderen [1] nachgewiesenen Handschriften — Paris Bibl. nat. lat. 14700, Digby 76 (Cat. Mss. Angl. I. 81. n. 1677), Oxford Corpus Christi 86 — auch im Vaticanus lat. 2186, welcher einen sehr reinen Text darbietet.

Die Verfasserschaft des Gundissalinus steht fest. Ausser durch Cod. Digby 76 [2] und das schon von Jourdain angezogenen Zeugnis des Johannes Gualensis [3] wird dieselbe durch Robert von Kilwardby bestätigt, der unter Nennung des Namens Gundisalvi's aus seinem Werke die Definition der Astrologie anführt [4].

Das umfängliche Werk giebt eine Art von Einleitung in die Philosophie. Es zerfällt in zwei Teile: einen allgemeinen [5] und einen besonderen [6]. Der allgemeine erörtert den Begriff der Philosophie, ihre Einteilung und die Aufgaben ihrer verschiedenen Zweige. Der besondere beschäftigt sich mit den verschiedenen artes liberales und diesen verwandten Disciplinen. Man möchte das Werk eine Encyklopädie nennen, welche dem bekannteren Werke des Robert Kilwardy (aus dem 13. Jahrhundert) sich zur Seite stellt.

Freilich zeigt die Darstellung Gundisalvi's nicht den festen Aufbau und den gedrungenen Fortgang, welcher dem Werke des Engländers eigen ist. Sie leidet vielmehr trotz des für fast alle Disciplinen zugrunde gelegten gleichartigen Schemas an einer merklichen Unebenheit der Durchführung. Dies liegt darin, dass die Abhandlung bei genauerer

[1] Zuletzt bei Correns, a. a. O., S. 34.

[2] « Liber Gundisalvi de divis. philosophiæ, alii putant quod sit Alpharabii. » Vergleiche Steinschneider, Heb. Uebers., S. 292, Anm. 161 und schon M. Steinschneider, Al-Farabi. St. Petersburg 1869, S. 83 (hier die Angabe weniger genau).

[3] Jourdain, a. a. O., S. 108.

[4] Robert Kilwardby, De ortu scientiarum, cap. 10 (cod. Paris. Bibl. nat. lat. 15494 fol. 253v) : Unde Gundissalinus (die Handschrift gun119) sic eam (sc. astrologiam) describit : Astrologia est scientia quæ cursus et positionem stellarum secundum hominum opinionem describit ad notitiam temporum, id est temporalium eventuum. Damit vergl. Gundissalinus, De divis. phil. (cod. Paris. Bibl. nat. lat. 14700, fol. 322r a : Quid autem ipsa sit, sic definitur : Astronomia est scientia quæ cursus vel positionem stellarum secundum hominum opinionem describit ad temporum notitiam. Freilich führt Kilwardby die Definition als solche für die Astrologie an, während Gundissalinus, der die Astrologie nach Isidor. Etymol. III. 24 definiert, sie als solche für die Astronomie giebt. Aber Kilwardby sagt a. a. O. selbst : « Notandum etiam quod, licet hæc quam diximus sit diversa et propria acceptio astronomiæ et astrologiæ, nonnunquam tamen nomen unius pro alia ponitur. »

[5] Cod. Par. 14700, f. 297r a — 304v b.

[6] Cod. Par., f. 304v b — 323r a.

Analyse sich als eine Kompilation, nicht als ein von seinem Verfasser nach selbständigem Plan entworfenes und einheitlich durchgeführtes Werk, erweist. Und zwar entstammt diese Kompilation sehr ungleichen Quellen.

Den Grundstock, wenigstens für den ersten Teil, hat ein arabisches Werk über die Wissenschaften gegeben. Das beweist der Inhalt, wie die sprachliche Form jener Partien mit ausreichender Deutlichkeit. Was den Inhalt betrifft, so sei etwa auf die Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik [1] hingewiesen, die sehr an Avicenna [2] erinnert. Sprachliche Arabismen sind nicht selten [3]; von arabischen Philosophen wird Alfarabi ausdrücklich genannt [4], Algazel anscheinend berücksichtigt [5]; für die weitere Belehrung über die Arithmetik wird eine arabische Schrift empfohlen [6]. Welches Werk aber von Gundissalinus zugrunde gelegt worden ist — wir kennen solche Encyklopädien z. B. von Alfarabi und von Avicenna [7] — möge ebenso den Arabisten zur Entscheidung überlassen bleiben, wie die weitere Frage, ob Gundissalinus direkt aus dem Arabischen oder zunächst aus einer lateinischen Uebersetzung geschöpft hat. Von den in lateinischer Uebersetzung vorhandenen verwandten Schriften können Alfarabi's « De ortu scientiarum [8] » (auch Avicenna zugeschrieben), Avicenna's « Sententia de convenientia et differentia subiectorum [9] », sowie das von Camerarius unter Alfarabi's Namen gedruckte « Opusculum de scientiis [10] » nicht inbetracht kommen; ebenso wenig, wie es scheint, die Uebersetzung, welche Gerhard von Cremona von Alfarabi's Encyklopädie veranstaltete [11]. Ob auch für den zweiten Teil eine solche arabische Quelle zugrunde liegt, ist nicht in gleichen Masse sicher, doch wahrscheinlich.

[1] Fol. 303v in cod. Paris. 14700, nach dem auch im Folgenden citiert wird.

[2] Avicenna, Metaphys. tr. I, l. 1, c. 2.

[3] Z. B. Fol. 303v col. b non-materia als ein Wort, fol. 304v b die doxologische Formel deus cuius gloria sublimis, fol. 297r b u. s. w.

[4] Acht Teile der Philosophie nach Alpharabius f. 311v a, seine Definition der Astronomie, f. 322r b.

[5] F. 299v a : Secundum alios vero prædicta divisio (sc. eorum quæ non sunt ex nostro opere) videtur aliter fieri, wo im cod. Paris. 14700 am Rande bemerkt ist : Algazel philosophus. Auf Algazel wird in dieser Handschrift auch f. 299v b zweimal in einer Randglosse hingewiesen.

[6] F. 316r b : De quibus omnibus sufficienter tractatur in libro qui arabice mahamelech vocatur.

[7] Munk, Mélanges, p. 313. Steinschneider, Al-Farabi, S. 83 ff.; Hebr. Uebers., S. 292.

[8] Darüber vergl. Correns a. a. O., S. 34.

[9] Dieselbe schliesst sich in Paris. 14700 auf f. 323r a—327r a an unsere Schrift « De divisionibus philosophiæ » an.

[10] Alpharabii... opera omnia (abgedruckt sind zwei Traktate !) quæ, latina lingua conscripta, reperiri potuerunt... Studio et opera Guilelmi Camerarii. Paris. 1638 (Ein Exemplar der sehr seltenen Schrift auf der Universitäts-Bibliothek in Göttingen).

[11] Steinschneider, Heb. Uebersetzungen, S. 292.

In diesen Grundriss werden nun, und zwar schon im ersten, allgemeinen Teile, in noch höherem Masse aber im zweiten, besondern, zahlreiche Stücke eingeschoben, die andern Quellen entnommen sind, so dass auch diese Schrift Gundisalvi's einen stark mosaikartigen Charakter erhält. Einzelnes davon hat gleichfalls arabischen Ursprung [1]. Weit grösser aber ist die Zahl dessen, was der lateinischen Litteratur entstammt. So wird für die Einteilung der Wissenschaften in Physik, Mathematik und Theologie auf eine Stelle aus Boethius « De Trinitate » Bezug genommen [2], die auch in « De processione mundi » angezogen ist [3]. Cicero [4] und Priscian [5] werden citiert und derjenige, welcher Genaueres über die Rhetorik haben wolle, auf Quintilian hingewiesen [6]. Keiner aber ist so stark benutzt, und zwar im zweiten Teile in weitester Ausdehnung, wie Gundisalvi's spanischer Landsmann Isidorus von Sevilla, freilich ohne dass für gewöhnlich sein Name dabei erwähnt würde [7]. Während die Kette für Gundisalvi's Gewebe, kann man sagen, der arabischen Vorlage entnommen ist, haben Isidor's « Etymologien » den Einschlag geliefert. Charakteristisch für die Art dieser Einschiebungen sind gleich zu Anfang des Werkes die Ausführungen über den Begriff der Philosophie. « Zwei Erklärungen », heisst es dort [8], « haben die Philosophen von der Philosophie gegeben, von denen die eine aus ihrer Eigentümlichkeit, die andere aus ihrer Wirkung entnommen ist. » Beide Definitionen werden dann ausführlich entwickelt. Zwischen die Behandlung der ersten und die der zweiten von den angekündigten zwei Definitionen schieben sich nun aber zwei weitere ein [9], die beide Isidor entnommen sind [10]. — Aus Isidor sind ferner — um nur einiges beliebig Herausgegriffene zu erwähnen — die Definitionen der Grammatik [11], Musik [12] und Astrologie [13], ebenso vieles, was über die Gegenstände und Arten der Poesie [14], über die Erfinder der Medicin und die Aerzte-

[1] So wenn abweichende Ansichten Algazel's angeführt werden.
[2] F. 299^v b und f. 302^r a, wo beidemal Boethius De Trinit. c. 2, p. 152, 5 ff. ed. Peiper citiert wird.
[3] Der Nachweis bei Correns a. a. O., S. 36.
[4] F. 299^v b.
[5] F. 307^r a.
[6] F. 309^v b.
[7] Citiert ist er z. B. f. 306^v b.
[8] F. 297^v a.
[9] F. 297^v b.
[10] Isidor. Etymol. II. c. 24 n. 1 und 9.
[11] F. 306^v a = Etym. I. 5, 1.
[12] F. 316^v b = Etym. III. 15.
[13] F. 321^r a = Etym. III. 24.
[14] Zu f. 307^v b vgl. Etym. I. 41, 1. I. 40, 3. 4. 6.

schulen [1] gesagt wird, geschöpft; ferner griechische Etymologien, wie die von philosophia [2] und historia [3], auch wohl die wunderliche Erklärung von Musæ als Moysæ von moys d. h. aqua [4].

Wenden wir uns nunmehr zum Gedankengange des Werkes. Nach einer — zu dem Werke selbst freilich in keiner rechten Beziehung stehenden — begeisterten Lobrede auf die Vorzeit, die zahlreiche Weise, welche wie Sterne das Dunkel erhellen, hervorgebracht habe, während man jetzt irdischen Dingen nachjage, die Weisheit dagegen vernachlässige [5], geht der Verfasser auf sein Thema ein. Ausgehend von einer spinösen Einteilung dessen, was die Menschen begehren, gelangt er zur Wissenschaft, die in eine göttliche und eine menschliche eingetheilt wird. Während die erstere den Menschen durch göttliche Offenbarung vermittelt ist, wird die zweite durch menschliche Vernunftgründe gewonnen. Die menschliche Wissenschaft hinwiederum zerfällt in solche Disciplinen, die auf die Redekunst, und solche, die auf die Weisheit Bezug haben. Zur ersten Gruppe gehören Grammatik, Poetik, Rhetorik und merkwürdiger Weise auch Jurisprudenz; zur zweiten alle diejenigen, welche die Seele des Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit erleuchten oder zur Liebe des Guten entzünden, d. h. die philosophischen Wissenschaften.

Damit ist Gundissalinus auf die Begriffsbestimmung der Philosophie gekommen. Zwei Definitionen derselben werden, wie schon oben bemerkt, geboten, zwischen die zwei weitere, Isidor entnommene, eingeschoben sind. Die erste jener beiden fasst die Philosophie als « Gleichförmigmachung des Menschen mit den Werken des Schöpfers nach dem Vermögen der menschlichen Natur [6]. » Diese « Gleichförmigmachung » erfolgt durch die Erkenntnis der Wahrheit der Dinge und ein Thun, das dieser Erkenntnis entspricht. Die Erkenntnis der

1 F. 314r b = Etym. IV. 3; f. 315v a = Etym. IV. 4.

2 F. 298r a = Etym. II. 24, 3.

3 F. 307v b = Etym. I. 41, 1.

4 F. 307r a, wozu vergl. Eytm. VIII. 11, 96 (nach Servius).

5 Diese Einleitung dürfte Gundisalvi's eigenes Werk sein, der gerade in Einleitunge und Schlussworten auch sonst, wie in « De immortalitate animæ », zu glänzende Schwunge sich erhebt. Dass sie der Vorlage nicht angehört, beweist das Urteil, welch in derselben über die Beredsamkeit gefällt wird. Während in dem Werke selb die Rhetorik neben der Grammatik und der Poesie als vollberechtigte Wissenscha erscheint, heisst es in der Einleitung : « Sed quia nunc terrenis curis inserviun alii circa eloquentiæ studium occupantur, alii temporalis dignitatis ambitio inarescunt : ideo pæne omnes circa sapientiæ studium languescunt et præsens lum quasi cæci non attendunt. » Was der Prolog hier über die sapientia sagt, wäre einl tender Gedanke zu einer Abhandlung über die sapientia, wenn dieselbe, wie bei Phil in den Gegensatz zur weltlichen Bildung, zur ἐγκύκλιος παιδεία, gebracht würde, kann ab nicht als Einleitung für eine allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften gedient habe

6 F. 297v a : Philosophia est assimilatio hominis operibus creatoris secundu virtutem humanitatis.

Wahrheit der Dinge ist Verstehen derselben aus ihren vier natürlichen Ursachen, die von Gundissalinus einzeln durchgegangen werden [1]. Die zweite Definition bestimmt die Philosophie, entsprechend einer bei den arabischen Neuplatonikern weitverbreiteten Auffassung [2], als « vollkommene Erkenntnis des Menschen von sich selber [3]. » Da nämlich im Menschen die Prinzipien alles Seienden sich finden, Substanz und Accidens, und zwar beides geistig und körperlich [4], so gewinnt er durch die vollkommene Selbsterkenntnis die Erkenntnis alles Seienden. Er erkennt so die geistige und die körperliche Substanz, die erste Substanz, welche unmittelbar aus der schöpferischen Kraft Gottes hervorgegangen ist, das erste allgemeine Accidens, das in Quantität, Qualität und Relation geschieden ist, und die sechs zusammengesetzten Accidentien, welche durch die Verbindung der Substanz mit den drei einfachen Accidentien entstehen.

Auf die Begriffsbestimmung der Philosophie folgt die der Weisheit. Von den beiden Definitionen hebe ich die erste hervor, da ihre Durchführung charakteristisch ist für den neuplatonischen Realismus ihres Urhebers. « Die Weisheit ist das wahre Wissen der ersten und ewigen Dinge [5]. » Solche erste und ewige Dinge aber sind die Arten und Gattungen, bis hinauf zur ersten Gattung, die ohne vermittelnde Ursache unmittelbar aus der Macht des Schöpfers hervorgegangen ist. Die Individuen haben ein wahres Sein nur durch diese Gattungen und Arten.

Nunmehr wendet sich der Verfasser zur Einteilung der Philosophie. In mannigfach verzweigter, nicht immer einheitlicher Ableitung wird die Einteilung der Philosophie in die theoretische und die praktische gewonnen. Dieselbe stüzt sich bald auf die Einteilung des Seienden in solches, das von unserer Thätigkeit abhängt, und solches, das von unserer Thätigkeit unabhängig ist [6], bald auf die

[1] Hierbei wird, wie die übrigen drei Ursachen, so auch die causa materialis in eine geistige und eine körperliche geschieden. Als spirituelle Materialursache wird die Gattung im Verhältnis zu den Arten bezeichnet. Hätte Gundisalvi bei Abfassung dieser Schrift bereits den Fons vitæ Avencebrol's gekannt, so hätte er sich gewiss den Hinweis auf dessen materia spiritualis im Unterschiede von der Substantia novem prædicamentorum nicht entgehen lassen.

[2] Z. B. sagt Algazel : « Homo, cognosce te ipsum, et cognoscis omnia » (Algazelis liber philosophiæ, ed. Petrus Lichtensteyn. Venetiis 1506. Exemplar in der Stadtbibliothek zu Breslau). Anderes bei : D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, Gotha 1877. S. 390, Anm. 156.

[3] F. 298 r a : Philosophia est integra cognitio hominis de se ipso.

[4] Auch Alfarabi geht bei der Ableitung des Ursprungs der einzelnen Wissenschaften aus von der Unterscheidung von Substanz und Accidens. Sein « De ortu scientiarum » beginnt : Scias nihil esse nisi substantiam et accidens et creatorem substantiæ et accidentis benedictum in sæcula. (Cod. Par. 14700 f. 328 v a.)

[5] F. 298 r b : Sapientia est veritas scientiæ rerum primarum sempiternarum.

[6] So auch bei Avicenna, Metaph. tr. I., l. 1, c. 1.

Doppelaufgabe des Menschen, das Wahre zu erkennen und das Gute zu üben. Die theoretische Philosophie wird dann weiter zerlegt nach dem Verhältnis, in welchem das Seiende zur Bewegung und zur Materie steht. Mehrere Einteilungen werden nebeneinander gestellt: eine einfache Vierteilung, eine Zweiteilung, die dann durch Untergliederung wieder zur Vierteilung wird (diese nach Algazel), zuletzt die aristotelische Dreiteilung in Physik, Mathematik und Theologie, die mit der Begründung des Boethius gegeben wird. Ebenso gestaltet sich die praktische Philosophie dreigliedrig. Die erste Gruppe befasst diejenigen Wissenschaften, welche den Verkehr des Einzelnen mit allen Menschen regeln. In seltsamer Gruppierung werden Grammatik, Poetik, Rhetorik, Staatskunde und Civilrecht hieher gestellt. Die zweite Abteilung wird durch die Oekonomik, die Wissenschaft von der Verwaltung des Hauswesens, gebildet, die dritte durch die Ethik, welche das sittliche Verhalten des Einzelnen für sich regelt. Eine Randglosse der Pariser Handschrift führt diese wunderliche Gruppierung der praktischen Philosophie auf Algazel zurück. Den genannten eigentlichen Teilen der Philosophie wird als Instrument die Logik voraufgeschickt, der Logik die — vorhin unter den Teilen der praktischen Philosophie angeführte — Grammatik.

Der folgende Abschnitt befasst sich, unter Beiseitelassung der Logik und der praktischen Philosophie, mit den drei Teilen der spekulativen Philosophie. Dieselben werden nach gleichem Schema : Definition, Gattung, Objekt, Teile, Arten, Aufgabe, Zweck, Methode, Urheber [1], besprochen. Die Einteilung der Naturphilosophie schliesst sich den betreffenden aristotelischen und pseudo-aristotelischen Schriften an, welche in dieser Reihenfolge aufgezählt werden : « De naturali auditu », « De cælo et mundo », « De generatione et corruptione », « De impressionibus superioribus », « De mineris », « De vegetabilibus », « De animalibus », « De anima », « De naturalibus. » Die Definition der Mathematik giebt zu einer interessanten Abhandlung über den Vorgang der Abstraktion Veranlassung [2]. Ueberhaupt werden hier nur solche Fragen behandelt, welche zur Philosophie eine engere Beziehung haben ; das spezifisch Mathematische bleibt fern. Das Objekt der Metaphysik wird, wie schon bemerkt, ähnlich wie bei Avicenna bestimmt, unter Zurückweisung entgegenstehender Ansichten [3].

Durch eine rein äusserliche Ueberleitung [4] wird an diesen ersten, allgemeineren Teil der zweite, besondere gehängt, welcher die ver-

[1] Quid ?, genus, materia, partes, species, officium, finis, instrumentum, artifex.
[2] F. 302 r b — 303 r a.
[3] F. 303 v.
[4] F. 305 r a unten.

schiedenen artes liberales und die diesen verwandten Disciplinen behandelt. Dieselben werden als Unterabteilungen der Teile der spekulativen Philosophie bezeichnet, aber ohne dass auch nur einmal der Versuch gemacht würde, eine solche Gliederung innerlich zu entwickeln. Der ganze Ton wird ein anderer. Das Philosophische tritt zurück, einzelwissenschaftliches Detail wird in grosser Fülle gegeben, die lateinische Tradition der artes liberales nimmt den breitesten Raum ein. In dieser Weise werden Grammatik, Poetik, Rhetorik, Logik, Medizin, Arithmetik, Musik, Geometrie, Perspektive, Astrologie und Astronomie, die Wissenschaft von den Gewichten und von den Maschinen (Bauwesen, Musikinstrumente u. s. w.) behandelt. Ein Eingehen auf das Einzelne würde zu weit abführen.

Wohl die anziehendste und abgeschlossenste Schrift Gundisalvi's ist die « Ueber die Unsterblichkeit der Seele » (De immortalitate animæ), deren eigentümlicher Schicksale wir bereits oben gedachten. Auch ihr liegt eine arabische Vorlage zugrunde [1]. Dass dieselbe nicht ein (verlorenes) Werk des Avencebrol (Ibn Gebirol) war, hat Bülow gegen Löwenthal und andere erwiesen [2]. Die umfängliche Einleitung und der Schluss, die sich durch ihre gewählte Diktion von dem Hauptteil vorteilhaft abheben, sind dagegen, wie es scheint eine selbständige Leistung Gundisalvi's. Auch im Hauptteil selbst scheinen sich mehrere Einschiebungen zu finden [3]. Einen kompilatorischen Charakter trägt also auch dieses Werk.

Den Gedankengang und die philosophiegeschichtliche Stellung des Werkes hat Bülow eingehend behandelt [4]. Die Unsterblichkeit der Seele wird zuerst in mehr populärer Weise aus äusseren Gründen erwiesen. In gewandter und lebhafter Darstellung wird der moralische Beweis aus der ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit in mehrfachen Wendungen durchgeführt. Aber auf diese Begründung legt Gundissalinus minderen Wert, da sie nicht aus der Sache selbst geschöpft sei. Entscheidend sind nur diejenigen Schlüsse, welche den Beweis grund aus inneren Principien, d. h. aus dem Wesen der Sache, deren Eigentümlichkeit dargethan wird, entnehmen. Solche Voraussetzungen, aus denen die Unsterblichkeit der Seele sich ergiebt, sind die eigene, vom Körper unabhängige Thätigkeit der Seele, ihre Natur als immaterielle Form, ihr natürliches und darum nicht eitles Verlangen nach ewiger Vollendung und Glückseligkeit, ihre Stellung in der Stufenreihe der Wesen, ihre Unzugänglichkeit gegen alle Arten der Zerstörung, der überorganische Charakter der in ihrer Erkenntnis-

[1] Bülow, a. a. O., S. 104 f.
[2] A. a. O., S. 102 ff.
[3] Bülow, a. a. O., S. 105 ff.
[4] A. a. O., S. 107—143.

fähigkeit unbegrenzten Vernunft und endlich die Verbindung der Seele mit dem Quell des Lebens [1]. Gundissalinus oder vielmehr seine Quelle hebt hervor, dass diese Beweise auf Aristoteles und seine Nachfolger zurückgingen. Die Beweise Plato's will er übergehen, da sie nicht zwingend seien und, wenn sie zuträfen, auch die Unsterblichkeit der Tierseele darthun würden [2]. Wie sehr aber trotzdem der Aristotelismus, welcher der Schrift zugrunde liegt, durch platonisierende Gedankengänge modificiert und zum Teil vertieft ist, wird der Kenner schon aus dieser dürftigen Skizze abnehmen.

Die Schrift über die Unsterblichkeit führt uns zu der « Ueber die Seele » [3] (De anima), nach der Pariser Handschrift (Bibl. nat. lat. 1661) von Dominicus Gundissalinus aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt, nach der Cambridger (Gajo-Gonville 504), welche den Sachverhalt zutreffend bezeichnet, von ihm aus den Aussprüchen mehrerer Philosophen kompiliert [4]. Ausser durch diese beiden Handschriften ist die Urheberschaft des Gundissalinus auch durch Johannes Gualensis bezeugt [5].

Dass auch dieses Werk Gundisalvi's eine Kompilation darstellt, ist längst erkannt worden. Bereits Munk [6] fielen die Berührungen mit dem Fons vitæ Avencebrol's auf. Zugleich fand er viele Stellen des Werkes wörtlich oder nahezu wörtlich in der « Himmelspforte » des Gerson ben Salomon, einer Encyklopädie aus dem Ende des 13. Jahrhunderts in hebräischer Sprache, wieder. Er vermutete daher, dass dem Werke Gundisalvi's eine psychologische Schrift Gebirol's zugrunde liege, welche von Gundisalvi durch einzelne Stellen christlichen Inhalts interpoliert sei. Steinschneider und Löwenthal führten den Gedanken Munk's weiter. Während Steinschneider vor allem die Beziehungen zu Gerson und einem noch späteren Kompilator, Meir Aldabi aus Toledo, der in seinen 1360 verfassten « Pfaden des Glaubens » vieles wörtlich Uebereinstimmende bringt, genauer verfolgte [7], gelang es Löwenthal, für grössere Stücke des Werkes Gundisalvi's eine zweite Quelle nachzuweisen. Die beiden Kapitel über die Unsterblichkeit der Seele und über die Kräfte derselben sind nämlich teils in einfacher Wiedergabe, teils in kunstvollerer Mosaik der psychologischen Schrift Avicenna's, dem von

[1] Vgl. die Zusammenstellung bei Bülow, a. a. O., S. 140 f.
[2] P. 11, 19 ff. ed. Bülow.
[3] Vgl. über dieselbe ausser Löwenthal a. a. O. besonders M. Steinschneider Heb. Uebersetzungen, S. 20 ff.
[4] Liber Dominici Gundisalini de anima ex dictis plurium philosophorum collectus. Löwenthal, a. a. O., S. 79, Anm. 1.
[5] Jourdain, a. a. O., S. 109.
[6] Mélanges, p. 170 ff.
[7] A. a. O.

Johannes Hispanus ins Lateinische übersetzten Sextus liber naturalium, entnommen [1]. Zugleich wies Löwenthal darauf hin, dass Albertus Magnus in seiner « Summa de creaturis » zahlreiche Anführungen aus der Schrift « De anima » eines « Collectanus » mache, die sich in unserm Werk wiederfinden. In « Collectanus » erkannte er eine Verstümmlung aus « Tolectanus », und indem er damit den anderswo als Verfasser eines psychologischen Werkes von Albert citierten « Johannes episcopus Toletanus » kombinierte, in welchem auch Steinschneider [2] den Johannes Hispanus sieht, kam er zu dem Schlusse, dass die Hauptquelle Gundisalvi's ein arabisches Werk über die Seele in zehn Fragen sei, das von Johannes Hispanus ins Lateinische übersetzt war und das dem Gerson ben Salomon in hebräischer Uebersetzung vorlag. Als den Verfasser dieses Werkes betrachtet auch Löwenthal den Gebirol und sucht dessen Verfasserschaft durch neue Gründe zu erweisen [4]. Zwar kann er nicht leugnen — was schon Munk gesehen [5] und auch Steinschneider nicht leugnet [6] — dass gerade diejenigen Stellen von Gundisalvi's « De anima », welche charakteristische Gedanken Avencebrol's enthalten, bei Gerson fehlen; aber er traut dem Gundissalinus nicht zu, dass er selbständig aus dem « Fons vitæ » das die Psychologie Betreffende habe auswählen können [7]. Mit Steinschneider [8], der darin an Munk sich anschliesst, glaubt daher Löwenthal, Gerson habe bei seiner Kompilation aus Avencebrol's Werk diese für das System gerade charakterischen Stellen fortgelassen.

Nun sollte es freilich schon stutzig machen, dass auch bei dem, was Albert der Grosse aus dem Werke des « Collectanus » anführt, gerade diese charakteristischen Stellen fehlen. Wenn wir also aus dem Schweigen überhaupt einen Schluss ziehen dürfen, so liegt die Annahme von vornherein nahe, dass dieselben weder in der lateinischen, noch in der hebräischen Uebersetzung, und darum auch nicht im arabischen Original enthalten waren.

Dann aber müssen wir fragen, weshalb denn Gundissalinus eine solche Zusammenstellung aus dem Buche, das er in Gemeinschaft mit Johannes Hispanus übersetzt hatte und zweifellos doch genau kannte, nicht selbst habe machen können; und ob man es von Avencebrol wahrscheinlich finde, dass er in dieser Art sich selbst

[1] A. a. O., S. 18. 119.
[2] A. a. O., S. 52 ff.
[3] A. a. O., S. 282.
[4] A. a. O., S. 35—52.
[5] A. a. O., S. 172.
[6] A. a. O., S. 23.
[7] A. a. O., S. 36.
[8] A. a. O., S. 23.

ausgeschrieben habe. Es handelt sich nämlich bei jenem Kapitel nicht um die einfache Herübernahme der einen oder anderen längeren Stelle aus dem « Fons vitæ. » Vielmehr sind kleinere Stücke, zumeist aus dem vierten Traktat, ganz unabhängig von ihrer ursprünglichen Reihenfolge ausgehoben und durch Uebergänge und leichte Veränderungen, zum Teil auch Einschiebungen [1], zu einem neuen Ganzen verwoben [2]. Eine solche Mosaikarbeit wird man einem selbständigen Geiste wie Avencebrol, nicht zutrauen können, zumal da die einzelnen Stückchen, mit geringen Abweichungen, in dem Wortlaute gegeben werden, den sie in Gundisalvi's eigener Uebertragung der « Lebensquelle » haben. Gundisalvi's Art dagegen entspricht diese Kompositionsweise ganz und gar. Löwenthal hat selbst darauf hingewiesen, dass er so Avicenna's Psychologie ausgezogen hat [3]. Durchschlagend aber ist, dass das gleiche mosaikartge Gewebe aus dem « Fons vitæ » in völlig entsprechender Weise auch in zwei andern Werken Gundisalvi's, den Schriften « De unitate » und « De processione mundi », sich findet. Nicht Gerson ben Salomon also hat aus dem Werke über die Seele ausgelassen, sondern Gundissalinus hat aus dem « Fons vitæ » Avencebrol's hinzugefügt.

Damit aber ist die Meinung von Munk, Steinschneider und Löwenthal, jenes arabische Werk über die Seele habe Avencebrol zum Verfasser, hinfällig geworden. Denn was Löwenthal sonst zum Beweise dafür anführt, dass Gebirol ein psychologisches Werk verfasst habe [4], ist in keiner Weise stichhaltig. Wir müssen uns auch hier damit bescheiden, zu gestehen, dass wir den Verfasser zur Zeit noch nicht kennen.

Es ist zu verwundern, dass Gundissalinus aus so disparaten Elementen doch ein im ganzen einheitliches Werk hat herstellen können. Dasselbe beginnt mit dem Nachweis der Existenz der Seele als des Principes, das den Lebewesen Empfindung und Bewegung verleiht, untersucht dann, wie die Seele, selbst unbewegt, doch den

[1] Darunter auch ein Citat aus dem Neuen Testament, p. 111, 18 (Jo. 1,3—4).

[2] Folgende Zusammenstellung, in die nur besonders signifikante Stellen aufgenommen sind, möge davon ein Bild geben. Löwenthal's Seiten und Zeilen stehen links, Avencebrol (nach meiner Ausgabe) rechts :

p. 110,13	= IV 9, p. 231,5	p. 113,7 —11	= IV 1, p. 212,20—23
p. 110,14—20	= IV 8, p. 230,7 — 14	p. 113,15	= IV 14, p. 241,10—11
p. 110,25—29	= IV 20, p. 256,3 — 8	p. 113,16—17	= IV 1, p. 212,24—26
p. 111, 4—12	= IV 28, p. 255,16— 24	p. 113,18—20	= IV 1, p. 213, 2—6
p. 111,12—16	= IV 20, p. 256,11— 13	p. 113,26—114,7	= IV 6, p. 223,12—224,10
p. 112, 7—12	= III 39, p. 168,21—169,4	p. 114,34—35	= IV 5, p. 221,14.12
p. 112,29—31	= IV 10, p. 233,8 — 10	p. 115,10—14	= IV 6, p. 226, 2—7
p. 112,33—113,2	= IV 1, p. 212,4 — 7	p. 115,16—25.	= IV 6, p. 224,17—225,21
p. 113, 2—3	= IV 1, p. 212,15— 17	p. 116,9 —12	= IV 6, p. 232,25—28.

[3] A. a. O., S. 119.

[4] A. a. O., S. 35—52.

Körper bewegen könne und bestimmt hierauf, was die Seele sei, nämlich eine unkörperliche Substanz, die den Körper bewegt. Mit dieser platonische Definition wird die des Aristoteles verbunden. Deren Gegensatz zu der platonischen kommt dem Verfasser nicht zum Bewusstsein; vielmehr benutzt er sie unbedenklich zur Ergänzung jener, indem er zeigt, wie eine mannigfaltige Zusammensetzung des Körpers die Vorbedingung dafür sei, dass die Seele denselben belebe. Recht scharf wird im Gegensatz dazu dann noch einmal hervorgehoben, dass die Seele weder Materie, noch materielle Form, noch Körper, sondern vernünftiger Geist sei. Nachdem hierauf kurz bewiesen ist, dass die Seele nicht ungeschaffen, sondern geschaffen ist, geht der Verfasser auf die Ansicht ein, dass in der Welt nur einzige Seele sei, welche in den Pflanzen das Wachstum, in den Tieren die Empfindung, in den Menschen das vernünftige Denken bewirke. Demgegenüber wird die Ansicht durchgeführt, dass die Pflanzen-, Tier- und Vernunftseelen der Art nach verschieden seien, ohne dass indes darum im Menschen drei Substanzen wären, weil die höhere Seele zugleich die Kräfte der niederen habe. Mit diesen aristotelischen Gedankengängen werden neuplatonische über die Abnahme der Lebensvollkommenheit bei Zunahme der Gegensätzlichkeit verbunden. Auch die Gleichsetzung von Licht und Leben fehlt nicht. Nachdem noch die numerische Vielheit der Menschenseelen im Gegensatz zum Monopsychismus dargethan ist, folgen nunmehr die philosophiegeschichtlich sehr interessanten Ausführungen über den Ursprung der Menschenseele. Zunächst wird die Präexistenzlehre widerlegt, nach der alle Seelen von Anfang an gleichzeitig geschaffen sind. Aber wenn auch täglich neue Seelen geschaffen werden, so ist ihre Erschaffung doch kein zeitlicher, sondern ein instantaner Akt. Die Seele ist darum kein Werk der Natur, die nur in der Zeit wirkt. Es fragt sich nunmehr, ob die Seele unmittelbar von Gott oder von Mittelwesen, den Engeln, geschaffen werde. Gundissalinus führt die Beweise an — es sind die geläufigen neuplatonischen Gedankengänge —, durch welche die « Philosophen » darthun wollen, dass nicht Gott unmittelbar die Seele schaffe, sondern dabei der Engel als Instrument sich bediene. Diese aber schaffen nicht die Seele aus nichts, sondern aus der (spirituellen) Materie [1]. Vergebens bemüht sich Gundissalinus [2], diese Auffassung mit der christlichen Ansicht in Einklang zu bringen. Er wiederholt sie noch einmal in « De processione mundi » als Ansicht der « Philosophen. » Dort aber hat in der Vatikanischen Handschrift [3] schon ein alter Leser an den

[1] P. 106, Löwenthal.

[2] P. 107, Löwenthal. Dass es sich um eine selbständige Einschiebung Gundisalvi's handelt, beweist die Erwähnung Christi und der Taube.

[3] Cod. Vatic. lat. 2186 fol. 7v.

Rand geschrieben: « Hæc cave; non est enim verum theologice loquendo » Nachdem die traducianistische Erklärung des Ursprungs der Menschenseele zurückgewiesen ist, sucht Gundissalinus im Anschluss an Avencebrol darzuthun, dass auch die Seele aus (geistiger) Materie und Form zusammengesetzt sei. In dieser geistigen Materie sollen die Seelen begründet sein, welche täglich neu geschaffen werden. Wenn auch diese Seelen im eigentlichen Sinne aus dem Nichts geschaffen würden, so träfe der bekannte Ausspruch nicht zu: « Qui vivit in æternum, creavit omnia simul. » Gewisse schwierige Ausführungen Augustin's in der Schrift « De genesi ad litteram [1] » werden hier auf die Spitze getrieben. Den Schluss der Ausführung macht eine Unterscheidung der Grade der Einfachheit, durch die gezeigt werden soll, dass die Seele, wenn auch aus Materie und Form zusammengesetzt, doch eine einfache Substanz genannt werden könne.

Wenig Bemerkenswertes bieten die Avicenna entnommenen Abschnitte über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und über ihre animalischen und intellektiven Kräfte. Stilistisch vortrefflich und, wie die vielen christlichen Beziehungen beweisen, grossenteils Gundisalvi's eigenes Werk sind die Schlussausführungen über das Leben der Seele nach dem Tode und die ihr alsdann verbleibenden Kräfte. Da sie aber wenig Eigenartiges bieten, kann auf dieselben hier nicht näher eingegangen werden.

Ein ontologisches Thema behandelt die kleine Schrift « Ueber die Einheit » (« De unitate »). Correns hat nachgewiesen, dass darin einiges aus Boethius entnommen [2], das meiste aber eine mosaikartige Kompilation aus Avicebron's « Fons vitæ » ist.

Durch die Einheit ist alles ein Eines. Alles ist, insoweit es ein Eines ist. Auch die Form ist ein Eines. Die Einheit im Geschaffenen aber hat ihren Ursprung in der schöpferischen Einheit. Das Princip der Teilung ist die Materie, die alles Geschaffene, auch die Geistwesen, durchzieht. Darum ist die Einheit im Geschaffenen um so geringer, je gröber seine Materie ist. Sie ist grösser in der geistigen, schwächer in der körperlichen Substanz. Mit der Entfernung von der Ur-Einheit nimmt die Teilung zu. Aus der Einheit stammt auch die Vielheit, sowohl die diskrete der Zahl, wie die kontinuierliche.

Aufgrund des Neuplatonismus Avencebrol's hat hier Gundissalinus ganz ähnliche Anschauungen entwickelt, wie wir sie aufgrund des lateinischen Neuplatonismus in der Schule von Chartres finden.

[1] Vgl. darüber Correns, a. a. O. S. 43 f.

[2] Ueber den Satz: Quicquid est, ideo est, quia unum numero est, der aus Boeth. in Porphyr. a se tranl. l. I. (col. 83 B. Migne) stammt, vergl. M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis. Münster 1896 (Baeumker u. v. Hertling, Beiträge, II. Heft 4), S. 139, Anm. 2.

Den Schluss möge die Schrift « Von dem Hervorgange der Welt » (« De processione mundi ») — ein Titel, an den Albert's des Grossen « De processu universitatis a causa prima » deutlich anklingt — machen. Handschriften derselben ausser der von Menendez Pelayo abgedruckten Pariser (Bibl. nat. 6443) und der von Löwenthal bereits erwähnten Oxforder finden sich in Laon (n. 412) und Rom (Vatic. lat. 2186).

So geschickt auch die Komposition dieser Schrift ist, so ist doch auch sie zu einem grossen Teile Kompilation. Für die Einleitung ist Boethius (« Consolatio philosophiæ » und « De Trinitate ») herangezogen [1]; mit dem mosaischen Bericht vom Chaos wird Ovid (Metamorph. I. 6—7) verbunden; die Natur der Dämonen wird nach Augustinus und Apuleius — wo aber vielmehr Chalcidius [2] gemeint ist — beschrieben. Vor allem aber ist Avicenna, aus dessen Metaphysik zwei Kapitel [3] grossenteils herüber genommen sind, und der « Fons vitæ » des Avencebrol benutzt. Aus diesem, und zwar aus dem fünften Traktate, sind wiederum mehrfach ganze Abschnitte mosaikartig zusammengefügt.

In der Weise Augustin's und der Viktoriner beginnt der Traktat mit der Aufforderung, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren durch die verschiedenen Objekte der Betrachtung und die verschiedenen Arten der Erkenntnis [4] hindurch den Geist zu erheben. Dann wird, aus der Notwendigkeit des Zusammenhaltens des Widerstrebenden in einer bewirkenden Ursache, für das Anfangende, d. h. von der Möglichkeit zur Wirklichkeit Uebergehende, die Existenz eines Principes, einer ersten Ursache von allem, dargethan. Diese erste Ursache muss ein notwendiges Seiendes, und kann als solches nur eine sein, wie nach Avicenna ausführlich dargethan wird. Selbst unbewegt, bewegt sie alles. Es ist Gott.

Neben der ersten Ursache giebt es auch zweite und dritte Ursachen. Das Werk der ersten Ursache ist « creatio » und « compositio », das der zweiten « compositio » und « generatio. »

Die Untersuchung geht nunmehr, oft in engem Anschluss an Avencebrol, auf das Werk der ersten Ursache ein. Da der Schöpfer vom Geschöpf verschieden ist, so muss dem Einen eine Zweiheit des Geschaffenen gegenüber stehen. Nicht zwei Materien oder zwei Formen; also Form und Materie. Beide können nicht ohne einander sein; jedes gibt dem andern das Sein; das Sein kommt erst durch

[1] S. Correns, a. a. O. S. 36.
[2] Chalcidius, in Tim. c. 134 Mullach.
[3] Avicenna, Metaph. tr. I., l. II., c. 2 und 3.
[4] Der Dreizahl : ratio, demonstratio, intelligentia tritt die Fünfzahl : sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia zur Seite.

die Verbindung beider zustande. Der anscheinende Widerspruch löst sich dadurch, dass der Materie und der Form für sich allein nur ein potenzielles Sein zukommt, während das aktuelle Sein Existenz der Form in der Materie ist. Darum ist weder die Materie vor der Form, noch umgekehrt; beiden aber geht der Schöpfer vorher, nicht durch eine Zeit, sondern durch seine Ewigkeit. In der Weisheit des Schöpfers hat auch die Materie, obwohl in sich Privation und darum nach der Form begehrend, ein potenzielles Sein. Insofern hat die erste Materie nicht angefangen ; wohl aber nach ihrem formalen Sein. Nach dem aktuellen Sein ist die Materie aus Nicht-Materie, die Form aus Nicht-Form, also beide aus nichts. Denn was aus dem Schöpfer (de creatore) ist, ist dasselbe mit dem Schöpfer, ist auch nicht geschaffen, sondern gezeugt oder hervorgehend. Für die Art und Weise, wie die Verbindung der Form mit der Materie zustande kommt, werden dem « Fons vitæ » eine Reihe von Bildern und Vergleichen entnommen.

Die erste Materie ist nicht mit dem Chaos Ovid's zu verwechseln. Vielmehr entsteht alle Bestimmung durch die Verbindung der Form mit der Materie, die von der Erschaffung derselben dem Begriffe, aber nicht der Zeit nach verschieden ist. Die ersten Bestimmungen, welche so zustande kommen, sind die der Substanzialität und der Einheit, dann die der geistigen und der körperlichen Substanzen, sowie deren Accidentien.

Obwohl die Werke der Trinität gemeinschaftlich sind, lässt sich doch die Erschaffung der Materie, aus der alles ist, der Macht, die der Form, durch welche alles ist, der Weisheit, die Verbindung beider dem Bande zuteilen, so dass uns in der Schöpfung das Siegel der Trinität entgegenleuchtet.

So wenig die « creatio » der « compositio », so wenig geht die Erschaffung der geistigen Naturen der des Himmels oder der Elemente zeitlich vorher. « Qui vivit in æternum, creavit omnia simul. » Der Bericht des Moyses ist nicht wörtlich zu nehmen.

Die zweite Ursache umfasst die Engel, die Bewegung der Himmel, die Natur, die vernünftigen Seelen und so weiter. Den Engeln kommt die Bewegung der Himmel zu, nach den Philosophen auch die tägliche Neuschaffung von Menschenseelen. Die Bewegung der Himmel wirkt durch die Mithülfe der Natur auf die niedere Welt ein.

Ueber der irdischen und der Gestirnwelt steht die unsinnliche Gotteswelt. Zu ihr sollen wir durch die Kontemplation uns erheben; aus ihr kommen uns die Offenbarungen, die Erleuchtungen.

So ist die Gesamtwelt ein harmonisches Ganzes, für dessen Stufengang zum Schluss noch die bekannten neuplatonischen Zahlenspekulationen herangezogen werden.

* * *

Welches die treibenden Tendenzen in Gundisalvi's Gedankenwelt sind, dürfte aus dem gegebenen Abriss zur Genüge hervorleuchten.

Neben dem rein verstandesmässigen Interesse macht sich bei ihm ein mystischer Grundzug geltend. Gern tritt derselbe in Einleitungen und Schlussworten hervor. Er zeigt sich vor allem, wo Gundissalinus zur Kontemplation auffordert und wo er das selige Leben im Jenseits, in Vereinigung mit Gott, preist.

Dieser mystische Grundzug erklärt es, dass Gundissalinus unbedenklich die Begriffsbestimmung der Philosophie sich zu eigen macht, welche dieselbe auf Psychologie stützt und in der Einkehr in das eigene Innere den Weg zur Erkenntnis der Welt und Gottes erblickt.

Aber diesem mystischen Element hält ein starker Zug nach Ausbreitung, nach realem Wissen und nach begrifflicher Durcharbeitung die Wage. Daher zunächst das encyklopädische Interesse, das sich im Zusammentragen aus arabischen und lateinischen Wissensübersichten nicht genug thun kann. Daher auch selbst in den Schriften, in welchen er im Bann von Avencebrol's Neuplatonismus liegt, die sorgsame Durchführung nüchtern dialektischer Untersuchungen im Anschluss an andere Autoren.

Einer blossen Begriffsdialektik freilich ist Gundissalinus immer abhold. Ihn interessieren die sachlichen Probleme.

Zunächst das der Seele. Ueber ihr Wesen, ihre Kräfte, ihr Schicksal nach dem Tode will er im Anschluss an seine Quellen feste Bestimmungen erhalten.

Dann das Problem der Schöpfung und der ontologischen Natur des Geschaffenen. Vortrefflich handelt er über Gott als Ursache und notwendiges Sein. Damit aber verbinden sich unklare neuplatonische Elemente. Jene Zahlenspekulationen zwar, die doch im Grunde nur eine geistreiche Spielerei darstellen, sollen nicht allzusehr betont werden. Aber die neuplatonischen Anschauungen von der Stellung der Mittelwesen und vor allem Avencebrol's Lehre von der allgemeinen Materie und der allgemeinen Form liessen sich seinem Schöpfungsbegriff nicht einfügen, ohne ihn zu trüben. So ist manches Gährende in Gundisalvi's Werk; aber er bemüht sich, zur Klarheit zu gelangen. Seine Tendenzen führen nicht zu Siger von Brabant, sondern zu Albert dem Grossen.

Grosse Selbständigkeit zwar zeigt sich in diesen Schriften Gundisalvi's nicht. Er ist ein eklektischer Kompilator, der aber doch eben durch die Auswahl, die er trifft, sich eine charakteristische Gedankenwelt aufbaut. Im Mittelalter muss man derartiges nach mittelalterlichem

Massstab messen, der für die Gegenwart ja allerdings unzulässig wäre. Indes, ist nicht auch Albertus Magnus in den Schriften, in welchen er nur die Ansichten der Peripatetiker darstellen will, ein Kompilator, und das selbst solcher Ansichten, die nur die « philosophi » vertreten, während er selbst sie, wo er aus Eigenem die Frage behandelt, verwirft ? Freilich ein Kompilator weit grösseren Stils als Gundissalinus, mit umfassenderem Wissen, und dem vor allem die Kompilationen nur Vorstufen zu selbständigen Arbeiten sind. Aber ein Vorläufer Albert's ist Gundissalinus doch. Schon oben haben wir Gundissalinus zu seinem spanischen Landsmann Isidor von Sevilla in Beziehung gesetzt. Auch Isidorus war ein Kompilator — wenn schon ein Kompilator von geschichtlichem Verdienst —, nicht nur in seinen Etymologien, sondern auch in seinen Sentenzen. Wie aber von den Sentenzen Isidor's durch die Tajo's, des Lombarden, des Pictaviensers, die Summen des Halensers und Albert's hindurch ein steter Faden zur « Summa theologica » des Aquinaten führt, so geht auch der Weg von dem Werk und der Methode Gundisalvi's hinüber zu Albert dem Grossen.

POINTS DE DÉPART SCIENTIFIQUES

ET CONNEXIONS LOGIQUES

EN PHYSIQUE ET EN MÉTAPHYSIQUE

par le R. P. A. de la Barre, S. J.,

Professeur de dogmatique à l'Institut catholique de Paris.

On a bien vite énoncé le banal axiome : *La science repose sur des faits.* Mais lorsqu'on en vient aux méthodes caractéristiques de telle ou telle science, lorsqu'on veut préciser le *fait* ou les *faits* spéciaux, points de départ dans tel ordre de recherches, on éprouve un réel embarras. On constate dans quelle indécision les savants nous ont laissés sur la valeur de ce terme, pourtant si commun : *un fait scientifique.* Tandis que l'école positiviste répète avec emphase que la science part des faits d'expérience, et non pas d'abstractions, des philosophes comme Naville, des savants comme Claude Bernard affirment qu'il n'y a pas de science des faits. Nous trouvons chez des esprits d'élite des formules analogues à celle de Chevreul : « *Un fait précis est une abstraction bien définie.* » (Hist. des connaissances chimiques, p. 15.)

On pourrait croire tout d'abord à une simple question de mots. Nous pensons qu'il y a une difficulté réelle, et qu'elle mérite d'être éclaircie [1].

A chaque instant les controverses sont incertaines, hésitantes, à cause des malentendus sur ces termes : méthode scientifique, fait scientifique. Le malentendu s'accentue si l'on veut préciser le *fait scientifique central,* le point de départ dans un ordre quelconque de connaissances.

C'est peut-être sur le terrain des sciences dites exactes que l'incertitude est plus flagrante. Sans doute elle nous choque davantage parce que la question, posée plus nettement, fait ressortir davantage les imprécisions de la réponse.

[1] Le lecteur qui voudrait se convaincre combien est laborieuse la claire intelligence de ces notions primitives lirait avec fruit un article de M. Duhem auquel nous le renverrons souvent au cours de cette étude : Quelques réflexions sur la Physique expérimentale, *Revue des questions scientifiques,* t. XXXVI, p. 179.

La question est simple : *le premier fait scientifique,* c'est-à-dire *le premier résultat scientifique défini,* obtenu au moyen de l'expérience et de l'observation, *quel est-il?*

En nous plaçant sur ce terrain, même avant d'aborder le terrain métaphysique, nous espérons non seulement éclairer le problème par l'intelligence des principes généraux, mais de plus indiquer quelques rapports importants entre le procédé métaphysique et le procédé scientifique proprement dit.

Dans la première partie du présent travail, nous montrerons qu'en un sens légitime, le point de départ des sciences physiques est une conception universelle, *la loi physique,* exprimant le mode constant d'un phénomène : ce phénomène est le *fait initial* cherché.

Puis nous établirons l'existence de *points de départ analogues* dans l'ordre des recherches métaphysiques.

De la sorte, comparant ces deux ordres de connaissances, nous chercherons ce qu'il y a de commun dans les *procédés déductifs* auxquels *le fait initial* donne naissance.

I

Quel est le premier fait scientifique, c'est-à-dire le premier résultat scientifiquement défini de l'expérience et de l'observation ?

Les fluctuations de la pensée positiviste à cet égard nous sont clairement révélées par deux articles publiés à trente-deux ans de distance dans la *Revue des Deux-Mondes*. Ils sont dus à M. Berthelot.

Dans le 1er (octobre 1863) l'ami de M. Renan explique ce qu'est la Science positive, et ce qu'est la Science idéale. Il les symbolise par deux pyramides. La première a pour base les *faits* et s'élève par voie de généralisation jusqu'aux *lois* les plus abstraites. La seconde comprend les échafaudages de systèmes et de symboles de tous temps usités par la science.

Les *faits* qui forment la *Base de la Science* positive sont donc, suivant M. Berthelot, des faits concrets, individuels, non généralisés.

Le contexte laisse suffisamment conclure que cette science positive est seule véritablement science.

Trente-deux ans plus tard, M. Berthelot reprend sa conception et semble la modifier considérablement. Il n'est plus question de pyramide : il est dit seulement que les *faits* et les *lois* sont la *Base de la science* et qu'au-dessus s'élèvent les symboles et les hypothèses inventées pour les ordonner.

Cette nouvelle rédaction laisse dans l'indécision un point capital : le rapport de priorité logique entre les faits concrets et la loi générale. Et

cette indécision nous fait constater le terrain perdu par la doctrine positiviste. La valeur de l'idée générale a été remise en lumière. Des savants et des philosophes sont venus nous dire :

1° Que la *Base de toute connaissance scientifique* est constituée *par une généralisation* et que le degré de généralisation est proportionnel à la perfection de la connaissance scientifique ;

2° Que le *raisonnement expérimental,* procédé scientifique essentiel de la science expérimentale, a toujours pour but de *vérifier une généralisation,* qu'il est ainsi *postérieur à l'intuition* de cette généralisation.

Ces deux propositions nous serviront à caractériser d'abord le *fait scientifique fondamental* d'une science ou d'une théorie scientifique, puis la *déduction* qui rattache toute une série de faits scientifiques au fait fondamental. Nous y ajouterons une troisième proposition qui devra caractériser le *fait scientifique* quelconque (*non fondamental*).

3° Un fait scientifique est obtenu par « l'observation précise d'un groupe de phénomènes, accompagnée de l'interprétation de ces phénomènes ; *cette interprétation substitue aux données concrètes* réellement recueillies par l'observation *des représentations abstraites* et symboliques [1] qui leur correspondent en vertu des théories physiques admises par l'observateur [2]. »

Expliquons brièvement ces trois propositions :

1° La *Base de toute connaissance scientifique est constituée par une généralisation* [3].

Les initiés savent bien que dans les branches de la science physique actuellement les plus voisines de l'état de perfection, la systématisation des connaissances repose sur un fait très général.

Dans un traité de physique élémentaire, où les points philosophiques sont traités avec une mesure et une sûreté d'expression remarquables, je trouve cette excellente description du procédé qui conduit à l'établissement d'une *Base scientifique* ou *Base d'explication :* « *Certains phénomènes physiques se rapportent manifestement à une cause commune ou à un même agent physique :* On a cherché à réduire le plus possible les agents physiques, et toutes les fois qu'un fait nouveau est observé, on s'efforce de l'expliquer, c'est-à-dire de le rattacher à d'autres faits mieux connus. En procédant ainsi, on est parvenu à *classer les phénomènes physiques en un petit nombre de groupes qui constituent les branches de la physique.....* Dans chacun de ces groupes ayant reconnu par l'observation et par l'expérimentation des effets communs à certains

[1] Nous n'entrerons pas ici dans la discussion du symbolisme. Elle n'est pas nécessaire à notre sujet. Seulement nous n'avons pas voulu mutiler le texte que nous citons.

[2] *La Physique expérimentale,* art. de M. Duhem. *Revue des questions scientifiques,* t. XXXVI, p. 182.

[3] Ce n'est rien, dit Helmoltz, de connaître les faits ; la science ne prend naissance qu'au moment où leurs lois et leurs causes se dégagent. (*Rev. scientif.*, t. IV, p. 696.)

corps dans des conditions déterminées, on a formulé des énoncés qui constituent les lois physiques. Ex. : Tous les corps sont pesants, tous les corps s'électrisent par le frottement. » (Branly, prof. à l'Inst. Cath. de Paris, *Traité de physique*, p. 2 [1].)

2° Le *raisonnement expérimental a pour but de vérifier une généralisation, et il est ainsi postérieur à l'intuition de cette généralisation.*

Il y a deux manières de concevoir le raisonnement expérimental : il importe de les bien distinguer.

Souvent cette expression désigne *l'induction Baconienne* qui remonte du particulier au général. Mais on peut réserver cette désignation pour le raisonnement qui, dans l'esprit du physicien ou du naturaliste, va de la généralisation à l'individualité, et de la conception abstraite à ses conséquences susceptibles de vérification concrète. En un mot, suivant ce point de vue que nous croyons plus exact, plus conforme à la théorie de maîtres illustres, le raisonnement expérimental est une déduction, il n'est pas l'induction Baconienne [2].

C'est la pensée de Claude Bernard. On la devine dans bien des endroits où elle ne s'énonce point formellement : « Pour raisonner expérimentalement, il faut généralement avoir une idée et invoquer ou provoquer ensuite des faits et des observations pour contrôler cette idée préconçue [3]. » En d'autres termes, il faut avoir eu l'intuition d'une généralisation et vérifier ensuite cette généralisation par un fait qui sera tout à la fois cas particulier et conséquence de la formule générale.

Il nous dit plus clairement encore : « Une idée anticipée ou une hypothèse est le point de départ nécessaire de tout raisonnement expérimental [4]. »

Parmi les philosophes contemporains qui ont spécialement insisté sur ce point de vue, nous signalerons M. Naville. Sa « Logique de l'hypothèse » nous montre bien les trois éléments de la Méthode

[1] On peut être scandalisé que nous semblions adopter la formule positiviste : « Expliquer, c'est classifier. » Parce qu'elle paraît exclure la recherche des *causes*, à bon droit elle est suspecte à plusieurs. Nous ferons simplement remarquer qu'elle est légitime et indispensable dans la science physico-mathématique, parce que, *en tant que mathématique, elle considère la cause formelle*, et n'est déductive qu'en raison de cette cause formelle. (Voir S. Thom. *in Boet.*, q. VI, a. 1.)

[2] Divers auteurs ont adressé dans ces derniers temps de justes critiques à *l'induction Baconienne* et lui ont substitué comme procédé de généralisation l'abstraction intuitive ou l'ancienne induction aristotélicienne. Voir par exemple le R. P. M. de Maria, S. J., *Compendium Logicæ et Metaphysicæ*, p. 88, *théorie de l'induction abstractive ;* et Fonsegrive, *Induction et généralisation. Revue philos.*, avril-mai 1896. Voir aussi les récents travaux de MM. Wundten en Allemagne, et Lachelier en France.

[3] Introd. à la *Médecine expérim.*, p. 37.

[4] *Ibid.*, p. 37. Nous supposons évidemment compris ce point important : que l'hypothèse, en tant que *figurative*, comporte une généralisation *au moins partiellement* vraie. Stallo a dit avec raison : « *Il n'y a pas d'exemple*, dans l'histoire des sciences, *d'une hypothèse ou tout soit également fictif : l'agent et la loi de son action.* » (*La Matière et la Phys mod.*, p. 82.)

expérimentale : Observation, supposition, vérification. L'*observation* nous donne les faits concrets, non généralisés ni interprétés. La *supposition* rassemble dans une même classe (et par conséquent *généralise*) les faits observés au moyen d'une hypothèse purement symbolique ou réellement fictive. La vérification porte sur un cas particulier, sur un fait concret, dont la possibilité a été déduite de la *supposition* (ou *généralisation*) dans laquelle il se trouvait contenu, comme fait particulier et comme conséquence.

Enfin M. Duhem nous paraît avoir plus nettement formulé cette idée dans son remarqnable article sur la « Physique expérimentale. » Si nous le comprenons bien, c'est dans ce sens qu'il a écrit : « Les vérifications expérimentales ne sont pas la base d'une théorie ; elles en sont le couronnement. » (*Rev. des quest. sc.*, t. XXXVI, p. 197.)

3° *Un fait scientifique est obtenu* « *par l'observation précise d'un groupe de phénomènes accompagnée de l'interprétation de ces phénomènes.*

De quelle interprétation s'agit-il ? Pour le bien comprendre, il faut tout d'abord remarquer que nous ne sommes plus uniquement dans le cas de cette généralisation tout à l'heure admise *à la base d'une théorie.* Il s'agit de faits scientifiques situés pour ainsi dire à des *étages moyens.* Il s'agit d'anneaux compris dans la chaîne des déductions expérimentales.

M. Duhem va nous l'apprendre lui-même : « Cette interprétation substitue aux données concrètes réellement recueillies par l'observateur des représentations abstraites et symboliques qui leur correspondent *en vertu des théories physiques admises par l'observateur*[1]. »

En d'autres termes, la température, la pression et le volume mesurés sont définis scientifiquement et théoriquement. Or ce choix des mesures et des définitions suppose *un système théorique antérieur au fait scientifique observé ;* la notion de température (aussi bien que celle de pression et de volume) est donc *une notion déduite d'autres notions initiales.* Par conséquent ces notions correspondent à un fait scientifique *postérieur, relatif et dépendant.*

Le développement de ces propositions aura, nous l'espérons, suffisamment fait comprendre d'une part ce que nous appelons un fait initial, d'autre part la nature du procédé qui conduit à d'autres faits scientifiques, dépendants du premier. On le voit : le fait initial, ou fait fondamental exprimé par une formule (telle que celle de l'attraction ou celle de l'ondulation), correspond assez bien à l'abstraction scientifique telle que Taine l'entendait[2].

[1] *Ibid.*, p. 182.

[2] Bon nombre de positivistes pensent comme nous au sujet de ces Bases d'explication. Voir Bain, *Logic.*, II, ch. XII, § 2 : « La base de toute explication scientifique... est identique à la généralisation. »

En somme, le fait fondamental d'une théorie physique est un *mode d'activité physique spécifiquement défini.* (Cette activité physique sera tantôt connue comme il arrive pour le son, tantôt simplement symbolisée par une représentation hypothétique, comme pour la lumière, etc.)

Je dis : *spécifiquement défini :* c'est-à-dire, toutes les fois que cela est possible, nettement formulé par une *loi* qui constitue la connaissance scientifique du fait au point de vue physico-mathématique [1]. Mais rien n'oblige de restreindre nos considérations aux lois physico-mathématiques, définies *quantitativement.* Nous pouvons pareillement envisager des lois non mathématiques, suffisamment définies *qualitativement,* puisque — nous l'avons fait voir — toute loi est constituée essentiellement par une généralisation ou une classification embrassant un certain nombre de phénomènes. En d'autres termes : *toute loi est un concept universel pouvant être formulé par une généralisation indépendante de toute mesure quantitative.* Au sens de la vieille définition classique, la loi est *le mode ou la mesure* (dans l'ordre qualitatif ou quantitatif) *de l'activité d'un agent physique : Regula vel mensura secundum quam aliquid ad agendum inducitur vel ab agendo retrahitur.*

A l'ordre qualitatif appartiennent les lois désignées par M. Duhem sous le nom de *lois de sens commun* [2]. Nous attachons une grande importance à ce nouvel aperçu du savant physicien. Tâchons d'en profiter, en nous permettant quelques développements complémentaires.

Une loi de *sens commun* exprime « ce qu'il y a de général dans les objets concrets soumis à nos sens. » Par exemple : « A Paris le soleil se lève tous les jours à l'Orient, monte vers le ciel, puis redescend, et se couche à l'Occident [3]. »

C'est évidemment une *généralisation,* pour laquelle il n'est nullement nécessaire d'invoquer *l'induction Baconienne ;* elle se fait par la voie ordinaire de l'intuition abstractive : « Cette opération soudaine, irréfléchie, fournit des idées générales non analysées, des abstractions prises pour ainsi dire en bloc [4]. »

Dans bon nombre de cas, il est possible de transformer cette loi de sens commun en formule mathématique ; on obtient ainsi un *fait initial* doublement exprimé : en formule *qualitative* et en formule *quantitative.* Par exemple, ces énoncés qualitatifs : Toute force cons-

[1] « En effet, dit Hershell, un caractère des premières lois de nature c'est de prendre la forme d'un rapport de quantités précises. Ainsi la loi de la gravitation n'exprime pas seulement le *fait général de l'attraction* ni seulement *ce vague énoncé que l'action de cette force décroît quand la distance augmente ;* mais elle fixe exactement le rapport numérique dans lequel elle décroît. » (Discours sur l'étude de la Phil. nat., p. 12.)

[2] *Ibid.*, p. 214, etc...

[3] P. 227.

[4] P. 205.

tante produit un mouvement accéléré. — Le volume d'un gaz varie en raison inverse de la pression — peuvent se transformer en énoncés quantitatifs : Toute forme constante produit un mouvement *uniformément* accéléré. — Le volume d'un gaz est *inversement proportionnel* à la pression.

Pour plus de simplicité dans notre étude, nous nous bornons à envisager de pareils cas ; et c'est dans ces conditions que nous prenons le point de départ d'une théorie physique pour le comparer au point de départ d'une déduction métaphysique.

Il y a *premièrement : généralisation* par le sens commun (ou intuition) ; *deuxièmement : substitution* du point de vue quantitatif au point de vue qualitatif ; *troisièmement : déduction* rendue possible par cette substitution [1].

A ceux qui seraient tentés d'attacher peu d'importance philosophique ou scientifique à ce fait initial, dit de *sens commun,* nous alléguerons la judicieuse remarque du physicien que nous avons pris pour guide : « Le problème de la certitude des lois de la physique se pose d'une tout autre manière, d'une manière plus compliquée et plus délicate, que le problème de la certitude des lois de sens commun... une loi de physique (mathématique) possède *une certitude beaucoup moins immédiate et beaucoup plus difficile à apprécier qu'une loi de sens commun* [2]. »

II

Jusqu'ici nous nous sommes contentés de résumer les enseignements de savants et de logiciens modernes. La seconde partie de notre travail sera plus spécialement philosophique et scolastique.

Premièrement, nous y résumerons l'ancienne théorie de la *Subalternation des sciences* pour en faire voir la concordance avec le point de vue moderne, relatif à la *substitution quantitative ; deuxièmement,* dans le même but comparatif, nous étudierons le point de départ de la métaphysique, tel que le concevaient les anciens. Nous y trouverons ce qu'un penseur original et profond a désigné sous le nom de *métaphysique du sens commun,* et, de même que nous venons de constater

[1] Il est important de bien remarquer l'utilité qui en résulte : « Le grand agent pour la transformation des sciences expérimentales en sciences déductives est la science des nombres... La quantité est en tout, et dans l'état actuel de nos connaissances, nous sommes fondés à concevoir que les variations qualitatives ont leur fondement dans les variations quantitatives dont elles dépendent. C'est pourquoi, *partout où il sera possible de saisir et d'exprimer numériquement* les *rapports de quantité,* la *science de la qualité deviendra déductive.* » (Rabier, *Logique*, chap. x.)

[2] L'auteur ajoute avec raison : « *Mais* elle surpasse cette dernière par la *précision des détails* », p. 226-7.

une connexion entre la *physique de sens commun* et la physique mathématique, nous indiquerons brièvement quelle sorte de connexion logique S. Thomas reconnaît entre cette métaphysique de sens commun et *le point de départ de diverses sciences*.

Les scolastiques ont appelé *subalternation* ce procédé de substitution, qui, au moyen des mathématiques, transforme en science déductive la science physique plus spécialement inductive [1].

Leur conception est exposée dans les manuels les plus élémentaires parus depuis la renaissance de la scolastique. Nous nous bornerons à en faire connaître l'esprit et à la présenter sous un point de vue un peu nouveau.

Est dite *subalternée* toute science qui emprunte ses principes à une autre science, et par ce moyen donne naissance à une théorie déductive spéciale [2]; car les anciens admettaient comme classification, d'une part : l'existence d'une science naturelle ou physique, dont le procédé le plus fréquent était l'induction, d'autre part : une science mathématique dont le procédé caractéristique était la déduction. Ils avaient nettement vu l'importance de ce procédé mathématique, *qui tire d'une définition son contenu logique :* le raisonnement n'y va point d'un objet à un objet différent, mais *de l'objet à son contenu formel : In scientiis mathematicis proceditur per ea tantum quæ sunt de essentia rei, cum demonstrent solum per causam formalem; et ideo non demonstratur in eis aliquid de una re per aliam rem, sed per propriam definitionem illius rei.* (Op. *in Boet.*, q. VI, a. 1.)

La science mathématique était la science de la quantité, la science physique était science de la qualité; au-dessus de ces sciences *partielles* [3], restreintes à la considération des accidents et des phénomènes, régnait la science de *l'être* ou métaphysique, dont nous aurons tout à l'heure à nous occuper.

Il est instructif de remarquer l'attitude prise par diverses écoles en présence de ce *dualisme de la qualité et de la quantité* et conséquemment au sujet de la subalternation des sciences qui en résulte.

Nous croyons pouvoir résumer l'attitude du Positivisme, du Néocriticisme et de la Scolastique traditionnelle en disant que le Positivisme

[1] On pourrait dès maintenant regarder comme illusoire toute tentative d'assimilation entre les méthodes anciennes et les méthodes modernes. Sans doute, l'application des principes et le matériel instrumental diffèrent beaucoup ; mais il importe de ne pas perdre de vue certains principes généraux qui font partie de l'éternelle philosophie, *perennis philosophia*, suivant le mot de Leibnitz.

[2] Voir pour une étude approfondie Alamanus, p. 360, t. I. Alamanus a fort bien résumé sur ce point la logique de S. Thomas. Il en emprunte la substance surtout à l'Opuscule LXIII (*in Boet. de Trinitate*).

[3] Nous disons sciences partielles, dans le sens entendu par S. Thomas : « *Unaquæque scientia accipit unam partem entis sed modum specialem... distinctum a modo quo consideratur ens in metaphysica.* » (*In Boet. de Trinit.*, q. V, a. 1 ad 6.)

a nié ou méconnu ce *dualisme* — que le Néocriticisme en a exagéré la portée, en regardant *les sciences de quantité et de qualité comme absolument séparées, sans connexion logique* — que la Scolastique unit ces deux sciences par le procédé de *subalternation*, reposant en dernière analyse sur la théorie de *l'analogie de l'Etre*. Expliquons-nous brièvement.

Le Positivisme a méconnu le dualisme toutes les fois qu'il a prétendu réduire la science encyclopédique à la considération de la *quantité*. Etait-ce bien la pensée d'Aug. Comte ? Certains passages tendent à le faire soupçonner [1]. Pourtant il est juste de reconnaître qu'il a souvent protesté contre l'identification arbitraire des méthodes et contre l'absorption injustifiée d'une science par une autre science. Mais il est certain que l'Ecole Positiviste [2] s'est inspirée de cette tendance.

Une réaction fort heureuse s'est opérée au profit de la *qualité*. Parfois ne semble-t-elle pas dépasser le but, en présentant le monde de la qualité et le monde de la quantité comme séparés par un abîme infranchissable ? Dans un chapitre remarquable, M. Blondel a vigoureusement exprimé cette situation d'une philosophie scientifique en détresse : « Partout à l'origine des procédés scientifiques, il faut qu'un artifice marque le *passage inexpliqué* de l'ordre de la qualité à l'ordre de la mesure..... L'entre-deux échappe à la science, bien qu'elle doive le franchir..... *Pas plus que les mathématiques*, les sciences expérimentales n'épuisent la plus simple connaissance. Elles ont beau s'allier entre elles, leur alliance demeure un problème. » (*L'action*, IIe part., chap. I. *L'incohérence des sciences positives*.)

Il nous plaît de voir une heureuse solution dans la doctrine scolastique. A ses yeux, s'il existe une continuité logique entre la science de la qualité et celle de la quantité, si je puis passer d'un ordre de connaissance à l'autre, c'est que les deux accidents *quantité et qualité s'unifient dans l'unité de l'être*. Suivant la logique scolastique, *la démonstration est possible avec un moyen terme pris successivement dans deux ordres analogues*. Or la *grandeur quantitative et l'élément qui lui correspond dans l'ordre de qualité* ne sont pas univoques ; mais, du moins, ce sont des concepts *analogues* (au sens strict de l'analogie) à cause de l'unité de l'être sur laquelle sont fondés les accidents et dans laquelle ils subsistent.

Expliquons-nous tant *au point de vue moderne* qu'*au point de vue ancien*. 1° Que la *grandeur quantitative* et l'*élément qualitatif* qui lui correspond *soient simplement analogues*, c'est ce que M. Duhem a fort

[1] Voir Gruber, *Aug. Comte*, p. 101 et suiv.

[2] Ou plus exactement l'Ecole Cartésienne. Lire la dissertation historique de M. Duhem : *L'Evolution des théories physiques, du XVIIe siècle jusqu'à nos jours.* (Extrait de la *Revue des Quest. scient.*, oct. 1896.)

bien montré, *au point de vue moderne :* « Le physicien prend les unes après les autres les diverses notions physiques sur lesquelles portent les lois. A chacune de ces notions physiques il fait correspondre une grandeur (algébrique ou géométrique) dont les propriétés représentent les propriétés les plus immédiates des notions physiques correspondantes. Ainsi, s'agit-il de constituer la théorie de la chaleur ? les lois les plus élémentaires qu'il s'agit de coordonner par cette théorie font intervenir une notion, celle du *chaud.* Cette notion présente certains caractères immédiats... Les caractères essentiels à la notion du *chaud* ne permettent pas de *mesurer* l'objet de cette notion, de le regarder comme une *grandeur.* En effet, pour qu'un objet soit *mesurable,* il faut que la notion que nous avons de cet objet présente non seulement tous les caractères que nous venons d'énumérer, mais encore le caractère d'*addition.* Or le chaud n'est pas conçu par nous comme susceptible d'addition... Cette notion n'est pas pour nous réductible à une grandeur.

Mais si la notion du chaud n'est pas réductible à une grandeur, *cela n'empêche nullement le physicien de lui faire correspondre une certaine grandeur* qu'il appelle *la température* et qu'il choisit de manière que ses propriétés mathématiques les plus simples *représentent* les propriétés de la notion de *chaud.*

Cette opération établit *une correspondance* entre la notion de *chaud* et la grandeur algébrique que nous nommons *température...* En vertu de cette correspondance, l'une devient le *symbole* de l'autre, en sorte qu'en m'apprenant que la *température* d'un corps a une valeur déterminée, on m'apprend quels sont les corps qui sont aussi chauds, moins chauds, plus chauds que ce corps. » (*Revue des quest. scient.,* t. XXXI, p. 142.)

D'autre part, *au point de vue ancien :* Que *ces notions relatives à l'être* puissent être transposées *analogiquement* dans les catégories finies de la *qualité* et de la *quantité,* c'est la doctrine expresse de S. Thomas commentant la doctrine d'Aristote. Certains principes de démonstration sont communs, nous dit-il, à divers ordres de science. Ils expriment les propriétés générales de l'être « *in communi* », mais on peut légitimement les employer dans l'un et l'autre ordre. C'est un procédé de *transposition par voie d'analogie :* « *Primo Aristoteles ponit divisionem dicens, quod principiorum quibus utimur in scientiis demonstrativis alia sunt propria uniuscujusque scientiæ, alia communia.* » *Et quia posset videri contrarium ei quod supra ostensum est, quia scientiæ demonstrativæ non procedunt ex communibus, ideo subjungit quod* « *principia communia accipiuntur in unaquaque scientia secundum analogiam* », id est *secundum quod sunt proportionata illi scientiæ.* » (Post. Analyt., lib. I, 18.)

Cette citation nous amène naturellement au dernier point de notre travail : *Indiquer le point de vue initial de la méthaphysique, et montrer comment s'y rattachent diverses sciences.*

S. Thomas, dans sa Méthodologie aussi bien que dans sa Métaphysique, fait une assez large part à l'*intuition ;* non pas à l'intuition platonicienne, mais à cette connaissance directe des notions universelles (qui n'est autre chose que l'abstraction aristotélicienne), s'exerçant sur les concepts les plus généraux qu'il appelle « *conceptions communes* » et les atteignant d'emblée, sans passer par les degrés intermédiaires de la généralisation.

Cette tendance se fait sentir particulièrement lorsqu'il traite de cette connaissance par laquelle nous atteignons les *genres suprêmes :* « *Utrum intellectus noster prius intelligat magis universalia* ». (I, q. LXXXV, a. 3.)

Ces notions familières au *sens vulgaire,* en même temps les plus *métaphysiques* et les plus profondes, sont donc, d'après lui, le point de départ de nos acquisitions métaphysiques.

Il y a plus : on doit reconnaître entre ce domaine des *notions communes* et le domaine des sciences une connexion, non pas logique dans une acception *quelconque* de ce terme, mais d'un ordre tout *spécial,* que nous allons préciser d'après le Docteur Angélique.

Il appelle propositions communes « *propositiones communes* » les propositions qui ont rapport à l'être, non pas à cet être universel, idole panthéiste, mais à l'être, ou à *l'acte d'exister* tel que l'envisageaient les scolastiques. C'est avec le plus grand soin qu'ils ont précisé les contours de ce concept, le regardant comme un concept *commun* à tous les êtres, et cependant non identique dans les sujets où il se réalise.

A ce concept, le premier que saisit l'intelligence humaine, le plus simple comme le plus général, se rattachent immédiatement certaines notions également primitives, parce qu'elles expriment dans leur suprème généralité de simples modifications de l'être. L'être et ses modifications, tout ce qui concerne l'*acte d'exister,* « *Ens et ea quæ sunt entis* », tel est l'objet spécial de la métaphysique. Les *propositions communes* sont encore des propositions relatives à ces modifications immédiates de l'être, et à l'acte d'exister : unité, vérité, bonté, acte, puissance, etc... On voit que ce domaine des abstractions suprêmes est en même temps envisagé comme le domaine du *sens commun* le plus vulgaire [1]. Le texte précédemment cité (Analyt.) nous montre comment s'opérait suivant les anciens, sur le terrain de ces notions communes, le passage de la métaphysique à la science proprement dite.

[1] Inutile de remarquer que cette doctrine est absolument différente du « *sens commun* » de Lamennais. Le criterium de vérité n'est pas subjectif, mais objectif dans la pensée des scolastiques.

Nous disons : *la science proprement dite.* Car c'est avec un grand soin qu'ils en distinguaient le domaine, l'objet formel, les procédés spéciaux. La métaphysique envisageait l'être, « *esse* . » Les sciences envisageaient l'être tel, « *esse tale* », l'être limité, confiné dans les catégories.

Deux grandes catégories formaient la classification générale des sciences pour S. Thomas [1] : la quantité et la qualité. Les deux catégories s'affirment à nouveau dans les préoccupations méthodologiques de nos contemporains. Nous nous sommes donc bornés à les prendre comme exemples.

Les modernes ont examiné certaines *notions communes* (et par conséquent les propositions communes qui s'y rapportent) qui se rencontrent au fondement des sciences de la quantité. Telles sont *la grandeur et la mesure.* Ils ont vu que l'ordre de la qualité nous fournit seulement des notions correspondantes, analogues. En apparence c'est un désaccord avec l'ancienne école qui admet dans la *qualité* (aussi bien que dans la quantité) grandeur et mesure. Question de mots, puisque de part et d'autres on convient d'admettre *l'analogie et la proportionnalité rigoureuses.* Que *l'addition,* comme le veut M. Duhem, n'existe point dans l'ordre de la qualité, soit ! il nous laisse toujours libres d'admettre dans la qualité du *plus* et *du moins* [2], et dans ces *variations analogues* nous retrouvons la pensée ancienne. Elle est exprimée par S. Thomas dans cet exemple classique, souvent usité par lui : « Le tout est *plus grand* que la partie. » Cette proposition assurément commune, de bon sens vulgaire, n'est pourtant applicable aux diverses catégories que par voie *d'analogie* [3].

Il nous semble qu'il y a coïncidence parfaite entre le point de vue ancien et le point de vue moderne.

Je me contenterai de cet exemple. Si on voulait en chercher d'autres, si on voulait savoir, par exemple, comment la *vérité* se dit *analogiquement* de nos différents ordres de connaissance, il serait facile d'utiliser des considérations déjà rencontrées au cours de cette étude. Il suffirait de rappeler comment le monde de la qualité et le monde de la quantité nous offrent des *valeurs représentatives* diverses — comment les lois et les classifications ont une portée diverse — comment les faits nous offrent un genre de certitude différent, suivant qu'on les étudie sur l'un ou l'autre domaine — autrement dit, en style scolastique, suivant que notre connaissance comporte un *objet formel physique* ou *mathématique.*

[1] Voir l'Opuscule LXIII, *in Boet. de Trinit.*

[2] Relire le texte cité.

[3] Cf. Post. Anal., *loc. cit.* « *Communia principia sunt : si æqualibus æqualia demas, quæ remanent sunt æqualia, et aliæ communes animi conceptiones.* »

Résumons nos principales considérations :

A) Lorsqu'on transforme la simple connaissance physique en connaissance mathématique, on passe, par voie d'analogie, d'une catégorie à une autre catégorie, d'une certitude à une autre certitude — ou, plus exactement, on recourt à un procédé mixte où coexistent, pour ainsi dire, les certitudes et les objets formels divers [1].

Lorsqu'on opère ce passage en partant de certaines lois physiques très simples, familières à l'observation vulgaire, on passe d'une connaissance vulgaire — donnée de sens commun — à un mode de connaissance scientifique plus parfait quant à la précision — moins parfait en tant qu'il n'est pas *immédiat,* mais *analogique.*

B) De même, lorsque, partant de la simple connaissance métaphysique, c'est-à-dire de conceptions très générales, très peu compréhensives et très extensives, on passe par voie d'analogie aux concepts catégoriques des sciences spéciales, *on transpose les notions communes par voie d'analogie.* Seulement, le passage ne se fait plus de catégorie à catégorie ; il se fait *de l'être commun à l'être limité.*

De même, encore, pour suivre la comparaison jusqu'au bout : ce passage aboutit à une connaissance scientifique plus parfaite par la précision, moins parfaite suivant que l'analogie, étant plus ou moins éloignée, déforme plus ou moins la pureté primitive de la conception.

C'est ainsi que *l'unité, la grandeur et la mesure* existent analogiquement dans l'Etre et dans ses catégories limitées. Mais, il semble que cette unité, cette grandeur, cette mesure nous offrent dans l'infime catégorie de la *quantité* une analogie imparfaite de l'unité, de la grandeur, de la mesure qui sont dans la *qualité*, de l'unité, de la grandeur, et de la mesure qui sont dans l'*Etre.*

[1] M. Blondel (*loc. cit.*) fait remarquer que dans certaines démonstrations la dualité simultanée du point de vue physique et du point de vue mathématique « *oblige pour ainsi dire l'intelligence à loucher.* »

SUR LA VARIABILITÉ

par M. Lauro Clariana-Ricart,

Professeur de Mathématiques à l'Université de Barcelone.

I

L'unité dans la variété et la variété dans l'unité constituent la base de ces précieuses lois harmoniques qui régissent l'Univers comme une œuvre digne des mains du Seigneur.

L'homme, par cela même qu'il est une étincelle de la divinité, tend à les découvrir, et quoiqu'il n'y parvienne qu'en partie et après de grands efforts, cela devrait lui suffire pour ne jamais oublier Celui de qui elles émanent. Sans doute il arrive que, parmi les objets que nous offre la nature, nous trouvons toujours quelque chose de commun et quelque chose de différent; sous ce point de vue, il est permis d'affirmer que toute l'activité humaine se réduit à unir et désunir, à composer et décomposer, à additionner et soustraire : uniques opérations nécessaires pour pénétrer au milieu de cette immense variabilité des éléments qui nous environnent de toutes parts.

En effet, en fixant la vue sur le firmament par une belle nuit d'hiver, on aperçoit d'un seul coup d'œil divers points brillants que le vulgaire désigne indistinctement sous le nom d'étoiles, parce que tous projettent de la lumière; mais l'homme de sciences, outre ce caractère commun, leur découvre des différences très sensibles suivant leurs distances respectives; il distingue aussi des centres de nébuleuses d'où ces astres tirèrent leur origine, leur éclat, leur couleur, leurs mouvements, etc.

Si ensuite nous portons notre vue sur des points quelconques de l'espace qui nous entoure, nous trouvons, parmi les différents objets de la nature, un caractère commun encore plus général que celui du cas antérieur : le *mouvement*. Et alors le savant, dans cette note commune, sait trouver des différences considérables qui l'obligent à diviser les êtres de la Création en trois règnes et ceux-ci, à leur tour, donnent lieu à de nouvelles divisions assez prolixes, sans que pour cela la dernière différence puisse être atteinte.

Il est impossible de ne pas être frappé de la tendance de l'esprit

humain vers l'unité, vers l'identité, vers l'homogénéité. Il semble vraiment que dans notre âme habite une force qui nous attire vers l'Unité suprême, Dieu. Mais les bornes dans lesquelles notre entendement est renfermé nous obligent à composer et décomposer constamment afin de pouvoir avancer par le chemin de la perfection, comme s'il s'agissait d'un mouvement des aiguilles d'une horloge par le moyen des oscillations continues et réglées du pendule.

Maintenant si du monde de la nature on passe au monde idéal, l'homme se trouve déjà dans des conditions plus favorables, car sur ce terrain il peut considérer des choses complètement identiques. Néanmoins les êtres sur lesquels s'exerce notre activité intellectuelle ont des origines diverses et distinctes et peuvent s'accroître beaucoup plus que les éléments que nous offre la nature, de laquelle procède une autre variabilité avec de nouvelles unités susceptibles de se multiplier indéfiniment non seulement par les genres différents que l'on considère, mais encore par les situations diverses que l'unité peut prendre dans le genre même.

En outre, l'homme étant une synthèse des deux mondes précités, les connaissances qu'il s'approprie ne doivent être en opposition avec aucun des deux, ne doivent pas se pencher vers l'un plus que vers l'autre, en général, car la prédilection pour l'un au détriment de l'autre peut occasionner de grandes erreurs dont des échantillons nous sont fournis par beaucoup d'écoles philosophiques; et dans cet ordre d'idées, outre l'immense difficulté qu'il y a à unir ce qui est *un* et ce qui est *variable* dans la nature avec ce qui est *un* et ce qui est *variable* dans le monde idéal, il convient d'établir toujours le plus grand équilibre possible entre les dits éléments, si l'on désire que nos résultats soient d'accord avec la vérité et mettent en évidence une partie de l'harmonie qui est le cachet de l'œuvre de la Création.

II

De la relation entre le monde réel et le monde idéal naît une science qui occupe le pinacle des sciences positives : ce sont les Mathématiques, qui ont pour facteurs *le temps* et *l'espace,* et dont les éléments peuvent se condenser en un seul : *le mouvement,* note commune aussi à tous les êtres de la nature. Cette union merveilleuse entre les deux mondes précités est réalisée par cette science, et c'est ce qui explique son importance. Voilà pourquoi il y a intérêt à partir du monde idéal pour trouver des rapports chaque fois plus compliqués entre ce qui est variable et ce qui est invariable, quoique ces rapports doivent toujours être considérés sous le point de vue relatif, c'est-à-dire dans le sens où se présente ce qui est invariable, en puissance et non en acte, afin que

bientôt il puisse passer à la catégorie de variable. Précieuse harmonie qui nous permet de considérer la variété dans l'unité et l'unité dans la variété conformément au plan de la Création.

La marche qui, depuis les siècles les plus reculés, a été suivie par les Mathématiques pour apprécier la variabilité de la quantité, mérite d'être prise en considération, car il semble que c'est comme si l'humanité en masse, telle qu'un être unique, eût montré le développement successif de son intelligence depuis sa plus tendre enfance.

L'arithmétique et la géométrie sont le signe caractéristique des temps anciens. Ces deux branches de la science comprennent dans leur sphère la plus réduite les éléments les plus indispensables pour pouvoir compter et mesurer, grâce à l'unité la plus simple que l'on connaisse.

Plusieurs siècles ont dû s'écouler avant de sortir de cet état de prostration, et s'il est vrai qu'on ne puisse nier certains efforts et des progrès partiels réalisés par quelques savants à travers le Moyen-Age, il a fallu attendre la venue de Descartes pour voir s'opérer la première révolution dans le champ des Mathématiques.

C'est dès lors seulement, on peut le dire, que la quantité unité prit le caractère de variable, car cette féconde idée permit d'établir entre la géométrie et l'algèbre une intime et précieuse union, qui ouvrit de nouveaux horizons et fit faire des progrès surprenants, jamais soupçonnés jusqu'alors. Malgré cela la variabilité ne laissa pas d'avoir pour unique marche-pied le *fini*, qui rigoureusement ne constitue que le tronc de l'arbre touffu des Mathématiques, de sorte que pour continuer de marcher par la voie du progrès il fallait atteindre jusqu'aux racines de cet arbre comme en étant la partie la plus importante, c'est-à-dire la quantité infinitésimale : vrai embryon de toute quantité, vraie unité dans la variabilité, base unique pour expliquer la loi de continuité qui sans conteste forme la loi suprême des Mathématiques.

Heureusement arriva le XVII[e] siècle, où Leibnitz fit connaître d'une manière nette l'existence de la différentielle, quantité hors du fini ou du *quantum;* et quoique l'on n'eût d'autre souci que d'utiliser ce nouveau levier de l'analyse sans s'occuper de rechercher d'où il procédait, personne ne met en doute que les merveilleux résultats dont se fait gloire la science dans notre temps, sont dus à l'insigne Leibnitz qui, comme un autre Colomb, a découvert la terre féconde de l'infinitésime pour en enrichir le monde savant.

Que l'on ne croie pas, cependant, que ce pas gigantesque fût suffisant pour pouvoir marcher, sans de nouveaux trébuchements, au milieu de ce chaos effroyable de la variabilité, car il fallait encore prendre en considération la qualité de la quantité, qualité qui constitue un de ses facteurs les plus intéressants malgré l'oubli où généralement elle était restée; et quoique, dans la géométrie analytique de Descartes, on ait

égard à la qualité dans le réel, il est clair que son étude ne laisse pas pour cela d'être incomplète.

On sait que le mathématicien enlace la qualité avec les différentes directions qui se développent dans l'espace à partir d'un point donné, et attendu que celles-ci sont innombrables, on comprend aisément l'immense difficulté qu'il y a de pouvoir unir directement l'analyse avec la géométrie pour arriver à embrasser les Mathématiques dans toute leur plénitude.

Les précieux travaux d'Argand, de Buée, de Marie, de Bellavitis, etc., couvrant en partie cette lacune, ont préparé le terrain au savant Cauchy, gloire de notre siècle, afin qu'il pût considérer la quantité réelle comme un cas particulier de la quantité complexe.

Mais là ne s'arrêtent pas les efforts pour obtenir quelque chose de fixe relativement aux multiples directions dans l'espace, et l'on peut, enfin, considérer les études d'Hamilton comme les plus hardies, grâce à la théorie des *quaternions*; cependant, malgré tous ces progrès, force nous est d'avouer que ce que l'on pourrait appeler la vraie analyse de *situation* ne porte pas encore tous les fruits qu'on serait en droit d'espérer.

Voilà esquissés à grands traits les principaux travaux réalisés par les mathématiciens pour assujettir la variabilité de la quantité dans tous ses aspects; et quoique cette question ne soit pas tout à fait résolue, on ne saurait mettre en doute que l'activité humaine tend toujours à généraliser les unités pour se rapprocher de l'unité absolue.

III

En appliquant les Mathématiques à la nature, il n'est pas douteux que les difficultés s'accroissent; car de même que les Mathématiques, à leur degré le plus élevé de généralité, apprécient *pourquoi* et *comment* on passe d'une valeur à une autre dans l'infinitésime, il n'en est pas de même dans la nature, puisque, dans les observations et dans les expériences, nous pourrions dire que l'on procède par sauts; et quoique les Mathématiques viennent à l'aide du physicien et du chimiste pour découvrir des lois, en réalité on ne peut s'empêcher de douter et de se demander si la loi qui se formule est tout à fait exacte ou seulement approximative. La nature agit pour l'observateur, en général, comme si elle présentait simplement des points à des distances finies, et il faut déduire comme par divination quelle sera la vraie ligne qui passe par ces points au milieu des nombreuses lignes que l'on peut concévoir. Il n'y a pas de doute que la variabilité dans la nature est très difficile à apprécier dans sa véritable manière d'être : de là les changements d'hypothèse dans la physique; de là les écoles distinctes qui régissent les

principes de la chimie; de là les opinions sans fondement et quelquefois ridicules dans le champ de l'histoire naturelle. Et qui sait si demain même on ne verra pas apporter quelque modification à la loi qui règle les mouvements des astres, afin que les résultats de ces mouvements soient mieux d'accord avec les calculs, sans qu'il soit nécessaire que ceux-ci soient si compliqués....!!

Malgré tout, la tendance vers l'unité se manifeste dans les temps modernes : le calorique, la lumière, l'électricité et le magnétisme paraissent déjà avoir une même origine, et la science démontre comment se réalisent beaucoup de ces changements, par le moyen des différentes vibrations d'une même substance, ou par la transformation de l'énergie potentielle en acte sous des aspects différents.

C'est ainsi que l'on paye tribut au grand penseur du XIII[e] siècle, saint Thomas d'Aquin, qui, inspiré par l'amour pur de Jésus-Christ, cherchait à rapprocher de plus en plus de l'Unité suprême non seulement son âme ineffable mais aussi tous les éléments des deux mondes, le monde réel et le monde idéal.

Maintenant si nous descendons de ces hauteurs pour envisager la science pratique dans ses innombrables applications à l'industrie et au commerce, nous trouvons aussi la variabilité, et c'est pour cela qu'il est nécessaire d'établir de nouvelles unités d'un caractère plus concret, afin de fixer et de comprendre les quantités qu'il s'agit de représenter et de concevoir en grandeur : parmi ces unités, les unes sont l'œuvre du caprice, d'autres résultent de considérations scientifiques, et ces dernières sont celles qui prévalent aujourd'hui. La science moderne procède d'une manière rationnelle, prenant pour prototypes les unités qui se réfèrent au *temps,* à la *force* et à l'*espace.*

Les efforts des agents physiques se mesurent par l'énergie qui peut se présenter en puissance ou en acte, et par suite la série de différences, de conversions et de modifications de la dite énergie doivent s'apprécier par le moyen d'unités qui s'enlacent avec des prototypes que nous avons déjà indiqués. Aujourd'hui les énergies mécaniques, calorifiques et électriques, se rationnent et fournissent des valeurs parfaitement définies, en procédant toujours d'une manière rationnelle; mais en établissant les unités respectives, on doit tâcher que celles-ci soient simples, invariables, d'un maniement facile, et accommodées aux quantités que l'on prétend mesurer. C'est ainsi que se sont formées d'une manière logique les différentes unités qui sont en vigueur chez les principales nations de l'Europe : le mètre étant l'unité fondamentale pour celles du Midi, et la longueur du pendule de secondes pour celles du Nord. De cette façon on obtient l'unité de travail exprimée par le kilogrammètre; de cette façon aussi se forme l'*Erg,* nouvelle unité de travail, comme modification de la précédente, pour atteindre en der-

nier lieu la formule la plus générale qui se connaisse, exprimée par $M^m L^l T^t$, formule qui vient en fonction de trois unités absolues : *masse, espace* et *temps*. Indépendamment de sa simplicité, cette formule est suffisante pour exprimer dans les différents systèmes électro-magnétiques ou électro-statiques, suivant les valeurs numériques des exposants, les unités correspondantes à la quantité d'électricité, à la densité électrique, à la force électro-motrice, à l'intensité de courants, etc.

Mais si les difficultés sont grandes pour pénétrer la variabilité dans la nature, que doit-il résulter si nous prétendons l'étudier dans l'ordre artistique et dans l'ordre social, là où les passions occupent la première place?

Essayons-le, quand même ce ne serait qu'à grands traits, eu égard au temps limité qui nous est accordé.

IV

Certainement, les différentes écoles artistiques manifestent d'une manière évidente les périodes variables par lesquelles passe l'humanité. Lorsque la génération est croyante, les génies poussent de la terre comme une semence fécondée par les anges. Voyez plutôt le siècle d'or de l'Espagne, sous le pouvoir d'une reine vraiment catholique, — l'immortelle Isabelle Ire. — Voyez comme la langue espagnole s'enrichit durant cette brillante période, grâce aux plumes inimitables de Caldéron, de Lope de Véga, du P. Granada, du Fr. Luis de Leon, etc. Mais si par contre nous fixons notre attention sur les temps présents, nous découvrons, au grand regret de notre âme, comment le matérialisme et le positivisme envahissent non seulement l'Espagne mais encore toute l'Europe, en même temps que le vrai génie s'est presque complètement éteint dans les Lettres comme dans les Arts.

Dans les œuvres d'art règne le réalisme le plus hideux : ce qui domine, ce sont seulement des lignes déchues comme l'esprit qui les a produites; ce sont seulement des couleurs pâles comme la mort qui prévalent; et dans la déplorable école des modernistes, on n'entend que des accords vertigineux comme le délire d'un moribond. C'est que l'esprit de l'homme est très malade; c'est que la belle semence de la foi s'est perdue, et comme sans elle le génie ne peut pousser, il ne reste plus dans les œuvres d'art que l'orgueil des médiocrités.

Nous ne nierons pas qu'il est très difficile de trouver les unités qui doivent être choisies au milieu de l'effroyable variabilité des éléments qui contribuent à la réalisation de la beauté; cependant si nous désirons voir ressusciter un Michel-Ange, un Murillo, un Palestrina, un Fr. Luis de Leon, il faut raviver la flamme de la foi, et l'artiste, ainsi guidé

par une main occulte, obtiendra que ses œuvres soient applaudies par ses contemporains et causent l'admiration des générations futures.

Enfin, si la variabilité est immense dans le champ des Beaux-Arts, elle ne l'est pas moins dans les principes sociaux. Par une étude approfondie de la sociologie on arrive à reconnaître que, depuis les temps les plus reculés, l'humanité poursuit d'une manière tacite ou explicite quelque chose d'invariable comme type au milieu de la variabilité qui la coudoie de toutes parts : ce qu'elle poursuit, c'est *le Bien.*

Personne n'ignore ce que faisaient les Grecs pour se débarrasser des parents décrépits par l'âge et des êtres infirmes, tout en considérant qu'ils faisaient une bonne œuvre en leur ôtant la vie. L'histoire relate quelques faits de bandits et de criminels qui sont dignes d'éloge et en désaccord flagrant avec les mauvaises actions qui leur sont habituelles. Les anarchistes même, au milieu de leurs sauvages procédés, ont la prétention d'agir pour le bien, de sorte que le bien est incarné dans le cœur humain. Mais ce principe ou cette unité sociologique est la plus difficile à déterminer, puisque malheureusement les passions y pénètrent, et si elles ne sont pas dirigées par une lumière surnaturelle, il est très possible que l'on prenne pour bon ce qui en toute rigueur sera mauvais.

Cette unité sociologique peut être comparée au spectre solaire, nuancé de différentes couleurs, contenant des franges et des raies diverses. Savoir déterminer, au milieu de tant de couleurs et de raies, la ligne que l'on doit prendre pour prototype; savoir à quel point de cette ligne nous devons nous placer pour posséder les vrais principes qui doivent nous guider afin de marcher comme il faut par le sentier du bien ; tout cela n'est pas chose bien aisée quand nous donnons toute notre confiance à notre pauvre raison et à notre cœur aveuglé par la passion.

Malheureusement, entre le droit et le devoir, entre le fait d'octroyer et celui de refuser, on trouve cette multiplicité de lignes du spectre qui empêchent de discerner le point où nous devons nous placer dans chaque cas pour faire véritablement œuvre de bien.

La prudence et la tolérance d'un côté, le châtiment et une rigueur excessive de l'autre, peuvent causer quelquefois une certaine altération dans l'unité sociologique. Mais si l'on met en jeu d'autres passions plus basses, telles que l'orgueil, la vanité, la vengeance, l'avarice, etc., alors l'erreur peut prendre des proportions si colossales que le bien soit transformé en mal, donnant lieu ainsi à ces guerres intestines où l'homme descend au niveau de la brute, à ce manque de virilité que l'on remarque chez plusieurs nations dont la vie n'est qu'une existence de plaisirs, à cette tolérance des détenteurs de l'autorité permettant que le mauvais grain aille prendre peu à peu possession des beaux champs où poussaient la vertu et la foi chrétiennes.

Généralement, il est vrai, nous sommes victimes des mauvaises passions qui nous assiègent constamment; cependant, pour leur faire face, sans doute que Dieu a pris des mesures pour ne jamais laisser éteindre sur la terre le soleil de la vérité : notre pauvre esprit, naturellement pusillanime et faible, peut toujours remonter vers cette source, afin d'avoir quelqu'un qui guide ses pas au milieu de cette variabilité de principes sociologiques qui l'entourent. Quiconque désire cette précieuse lumière ne peut manquer de la trouver, s'il s'inspire de la morale évangélique comme reflet de la Divinité et s'il respecte fidèlement toutes les décisions du Vicaire de Jésus-Christ.

V

Synthétisons ce petit travail, en déclarant que la variabilité dans les sciences, dans les beaux-arts et dans le terrain social ne peut bien s'apprécier qu'en cherchant des unités ou prototypes qui, par leur généralisation, se rapprochent successivement de leurs genres respectifs. Il convient aussi de s'arranger de manière que les éléments fournis par l'unité aillent en s'augmentant, pour réduire les différences qui peuvent exister entre les unités et les quantités mesurables, en avançant chaque fois davantage vers l'Unité absolue, vers Dieu. Il est vrai que le choix de ces unités est une opération très difficile; mais il ne faut pas pour cela que l'homme se laisse aller au découragement et abandonne cette entreprise. Imitons donc les sages et saints Pères de l'Eglise, et affirmons, à leur exemple, que pour ne pas nous tromper sur le chemin à suivre et pour atteindre le vrai progrès, il nous suffit de remplir notre cœur de cet amour pur de Jésus-Christ qui résume en lui le beau, le bon et le vrai.

SUBSTANCE ET CAUSALITÉ

par **Théophile Desdouits,**

Agrégé de l'Université.

I

DE LA NOTION DE CAUSALITÉ

Les notions de *substance* et de *causalité* sont le fond même de la raison humaine. Nous les comprenons, ou du moins nous leur attachons un sens, puisque nous les appliquons à tout moment et que nous ne les confondons pas avec des idées différentes. Toutefois nous sommes bien loin d'en avoir une pleine intelligence. Ces notions, qui expliquent tout, sont elles-mêmes difficiles à expliquer : et dès que nous voulons en pousser un peu plus loin l'analyse, en chercher les relations, en démontrer l'*objectivité,* les difficultés commencent, et les philosophes se divisent.

Cependant la philosophie, malgré ces difficultés, malgré les erreurs où elle est souvent tombée, ne s'est jamais découragée. En vain une école a voulu faire de ce découragement un dogme, et de la métaphysique une terre défendue. Les philosophes braveront toujours cette défense; il y a en nous un attrait métaphysique qui est la marque de notre origine divine; car, c'est en affirmant la réalité des *êtres,* des *causes,* que nous sommes des hommes; et, en tâchant de pénétrer un peu plus profondément dans les profondeurs de ces idées mystérieuses, nous nous rapprochons de Dieu.

De tous les philosophes, celui qui semble avoir le mieux défini la nature de la *cause* et de la *substance,* c'est Leibnitz. Il a montré comment ces deux concepts se ramènent à une idée commune, à l'idée d'*activité*. Toute *substance,* dit Leibnitz, est *activité*. Ce principe admis, si nous analysons l'idée d'*activité,* nous serons amenés à reconnaître que la manifestation de l'*activité* est la *causalité,* c'est-à-dire la production d'un état nouveau, soit dans le *sujet* actif lui-même, soit dans l'*objet* soumis à son action. Donc *toute substance est cause* et *toute cause est substance*. C'est là le principe fondamental de la métaphysique; et c'est par conséquent le plus vivement attaqué par les écoles nouvelles qui

ont déclaré la guerre à la métaphysique. L'école de Hume déclare que le mot *substance* est un mot vide de sens, et réduit tout rapport de *causalité* à l'enchaînement régulier des *phénomènes*. La critique de Kant, tout en reconnaissant que l'idée de *substance* est une des *catégories* de la pensée humaine, ne lui attribue qu'une valeur *subjective;* il est vrai qu'il ne donne exactement que la même valeur à la *notion* et au *principe* même de *causalité*.

Après le succès retentissant de toutes ces doctrines négatives, est-il possible de revenir à Leibnitz, d'affirmer avec lui la *substance,* d'expliquer tout par les relations mutuelles des substances? Nous le pensons; pour avoir été niée par des systèmes, la notion de *substance* n'a pas cessé d'être le fond de la raison humaine. Mais, en cherchant à revenir à l'affirmation de la substance, gardons-nous de la méthode *à priori* et des affirmations prématurées. C'est par l'analyse de nos idées que les phénoménistes ont tenté de faire évanouir la notion de substance. Essayons à notre tour de la même méthode, et commençons par l'analyse de l'idée même que les écoles modernes veulent substituer à celle de *substance,* l'idée de *phénomène*.

Discussion du phénoménisme.

« Les phénomènes se suffisent à eux-mêmes », disent les disciples de Hume, Stuart-Mill, Taine; « les phénomènes ont chacun leur cause dans les phénomènes antécédents. *Causalité* veut dire *antériorité invariable.* » C'est, dit-on, la loi de *causalité* telle qu'elle règne dans le monde physique. Ce principe posé, on en conclut, par analogie, à la négation de la liberté dans le monde moral. On peut sans doute contester la rigueur de cette analogie; le principe des phénoménistes fût-il vrai objectivement dans le monde physique, il ne s'ensuivrait pas qu'il fût vrai dans le monde moral; mais, même dans le monde physique, le principe est faux; il est impossible que les phénomènes soient déterminés par leurs *antécédents*. Rien de plus contradictoire que l'hypothèse d'un *état présent* déterminé par un *état passé.* L'état *présent* d'une chose ne se produit qu'après la cessation de son *état antérieur*. Ainsi, par hypothèse, l'effet serait actuellement déterminé par une cause qui a cessé d'exister! L'effet n'aurait plus de cause au moment où il se produit! Chaque phénomène, si je le compare au précédent, serait un *effet sans cause;* si je le compare au suivant, ce serait une *cause sans effet!* La série des phénomènes serait une chaîne infinie dont chaque anneau rentrerait au néant, juste au moment où le suivant se forme! Et, pour comble de contradiction, tous ces anneaux, — dont il n'existe jamais qu'un *seul* dans un moment donné, — sont soudés mécaniquement et indissolublement rivés les uns aux autres!

Pour échapper à cette contradiction du *présent déterminé par le passé,*

du *réel déterminé par le néant,* il faut admettre *la simultanéité de la cause et de l'effet.* Un phénomène se produit *pendant* que sa cause agit, et non pas *après* qu'elle a agi. La *causalité* est une *action* du *présent* sur le *présent.* Donc entre deux phénomènes successifs, quoiqu'il n'y ait pas *solution de continuité,* il y a *solution de causalité.*

Mais alors, dira-t-on, comment expliquer l'uniformité du cours de la nature? Comment la prévision des phénomènes physiques est-elle possible si *le passé n'influe pas sur l'avenir?*

Distinguons. Nous ne prétendons pas que le passé *n'influe pas* sur l'avenir; sans doute le phénomène *antécédent* ne *produit* pas le *suivant;* mais il le *prépare,* le rend *possible;* le phénomène antécédent est la *condition,* quoiqu'il ne soit pas la *cause* du phénomène subséquent. Cette distinction est bien simple. Je monte un escalier; l'*ascension de la première marche* rend *possible l'ascension de la seconde;* mais elle n'est pas la *cause efficiente* de ce second mouvement ascensionnel. Je mets le thermomètre dans l'eau; il monte à 30, puis à 31 degrés; la température de 30 degrés est le *phénomène antécédent;* la température de 31 degrés est le *phénomène subséquent;* le premier n'a pas *produit le second;* car si j'avais mis le thermomètre dans l'eau froide au moment où il marquait 30 degrés, le second phénomène n'aurait pas eu lieu; mais le premier a été la *condition préalable* et même nécessaire du second. En un mot un phénomène contient le suivant en *puissance* mais non *en acte.*

Quelle est donc *la cause* des phénomènes *subséquents?* Ce n'est pas le phénomène antécédent, mais c'est la *cause permanente* qui a déjà produit le premier *phénomène*... C'est ma volonté qui a produit le mouvement d'ascension de la seconde marche; c'est la chaleur de l'eau qui a successivement fait monter le thermomètre à 30 puis à 31 degrés. On voit clairement par ces exemples que le rapport de *cause* à *effet* est un rapport de *simultanéité;* tandis que le rapport de *condition* à *conditionné* est un rapport de *succession.*

Cela posé, il peut se faire que la cause *permanente* des phénomènes soit incapable de modifier la *direction* ou l'*intensité* de son *activité;* c'est ce que l'expérience nous montre dans la matière; la science appelle *inertie* cette *uniformité* dans le mouvement ou dans l'état de repos, cette impuissance de passer d'un état à un autre — à moins d'un choc extérieur. Du moment que la matière est inerte, nous pouvons conclure de son état présent à son état futur. Mais cette conclusion du passé à l'avenir n'est rigoureuse que là où règne l'inertie; en l'appliquant à l'âme humaine, on ne fait qu'une hypothèse gratuite, démentie par les faits. Ce serait une preuve de plus, s'il la fallait, que la *cause* du présent ne réside pas pour la volonté dans les phénomènes *antérieurs* — mais dans l'état *présent* de la Force qui entre en action.

Identité de la cause et de la substance.

On pourra objecter que, si la *cause* et l'*effet* sont *simultanés*, s'il n'y a pas d'antériorité chronologique de l'une par rapport à l'autre, nous n'avons aucun signe pour distinguer la *cause* d'avec l'*effet*. Ne faut-il pas que la *cause* ait une préexistence, une sorte de droit d'aînesse qui lui assure le pas sur l'*effet* et mette l'*effet* dans sa dépendance? — Sans aucun doute; mais, puisque ce droit d'aînesse ne consiste pas, nous venons de le voir, dans une antériorité *chronologique*, il faut qu'il consiste dans une antériorité *dynamique;* nous entendons par là que le *pouvoir* de la *cause* est antérieur à la *production* de l'*effet*. Nous voilà donc ramenés à cette idée de *pouvoir*, que Hume raillait comme vide de sens. Loin d'être un mot vide de *sens*, c'est le *criterium* qui, dans tous nos jugements de *causalité*, nous fait discerner la cause de l'effet. Par exemple, lorsque j'écris, il se produit deux phénomènes simultanés, le mouvement de ma plume et le tracé de mes lettres : lequel est cause de l'autre? Evidemment, c'est le mouvement de la plume qui est la *cause*, les lettres qui sont l'*effet*. — Pourquoi? C'est que mes lettres n'ont pas le *pouvoir* de mettre ma plume en mouvement; au contraire, j'ai la conviction que ma plume a le *pouvoir* de modifier le papier, et que ma volonté a le *pouvoir* de mouvoir ma plume.

Nous devons donc reconnaître avec Maine de Biran que la *cause* est un *pouvoir* qui entre en acte. Donc c'est une *force;* de plus, c'est une force qui *dure*, puisqu'elle existe avant le phénomène, elle existe pendant, elle existe encore après le phénomène. Or j'appelle *substance* toute *force qui dure*, qui subsiste sous la variété des phénomènes. Par conséquent *toute cause* est *substance*. Il est illogique de conserver la notion de *cause* et de rejeter celle de *substance*.

« Mais, objectera un phénoméniste, pourquoi une *force* ne serait-elle « pas un simple phénomène? Est-ce qu'à tout instant nous ne constatons « pas qu'un seul phénomène en produit un autre? Un mouvement pro- « duit un mouvement; une pensée produit un mouvement; pourtant le « mouvement, la pensée sont des phénomènes, et non des substances. « Les phénomènes sont donc bien des *forces*, des causes; et, tout en « reconnaissant que la cause d'un phénomène n'est pas dans les *phéno-* « *mènes passés*, ne peut-on pas la chercher dans les *phénomènes pré-* « *sents?* »

Oui, répondrons-nous, un *phénomène* peut être cause; oui, nous croyons à l'efficacité des mouvements, à celle des idées;... mais c'est *une manière de parler*. En réalité, ce n'est pas le *mouvement*, c'est le *corps en mouvement* qui meut un autre corps; le mouvement n'est qu'un rapport, une relation entre deux corps, et *une relation n'agit pas*. De

même, quand on dit que la pensée est une force, que l'amour est une force, on parle figurativement; en réalité ce n'est pas la *pensée* qui agit; c'est le *sujet pensant* qui agit sur l'*objet pensé,* ou réciproquement; ce n'est pas l'*amour* qui agit; c'est le *sujet aimant* qui agit sur l'*objet aimé* et l'*objet aimé* qui agit sur le *sujet aimant.* L'amour, la pensée ne sont que des *rapports* entre les âmes et les choses, entre les âmes et les âmes[1]; et, ici encore, nous redirons qu'un *rapport n'agit pas.* En un mot, tous les *phénomènes,* dans l'ordre moral et dans l'ordre physique, sont purement et simplement des *communications entre les substances;* c'est une correspondance entre deux ou plusieurs substances; c'est pour ainsi dire *le langage que* les *substances se parlent les unes aux autres.* Ainsi, puisque les phénomènes n'ont de réalité que par les substances dont ils sont la manifestation, la causalité que nous leur rapportons a son principe dans les substances mêmes. *Toute cause est* donc *substance;* cherchons si la réciproque est vraie et si toute substance est cause.

Au premier abord, il semble que ce soit au moins douteux. La notion de *cause* implique une relation entre deux termes, l'*agent* et le *patient;* en un mot, c'est un concept *bilatéral.* En est-il de même du concept de substance? Est-ce que la substance ne se conçoit pas *par elle-même,* sans rapport avec autre chose?

Spinoza l'a pensé; mais a-t-il eu raison? Il définit la substance : « *ce* « *dont le concept, pour être pensé, n'a besoin d'aucun autre concept.* » Mais, si cette définition était juste, le *concept* de *substance* serait impossible à penser; car toute pensée suppose un *rapport;* penser une chose qui n'impliquerait aucun rapport avec une autre, c'est ne penser aucun rapport; c'est ne pas penser. Il n'y a pas un seul *concept* dans l'entendement humain qui ne soit *bilatéral;* celui de substance ne fait pas exception. Conçoit-on une substance qui n'agirait pas? Et comment agirait-elle, si elle n'agissait pas sur une *autre* substance? Dira-t-on qu'une substance peut agir sur elle-même? Ce n'est que reculer la difficulté, car l'action d'une substance sur *elle-même* implique en même temps un *rapport* avec une *autre substance.* Agir, c'est connaître, aimer, vouloir. Or, en me connaissant moi-même, je connais le *non-moi;* car la conscience du *sujet* pensant implique la croyance à la *réalité* de l'*objet* pensé, ou tout au moins à sa *possibilité.* En m'aimant moi-même, j'aime l'objet où je cherche mon bonheur, ou l'être dont je veux faire le bonheur; or, chacun conçoit l'objet qu'il aime comme *distinct* de *lui;* car, il faut se sentir distinct d'un objet pour sentir qu'il nous manque ou que nous lui manquons. Si nous tendons à nous identifier avec l'objet aimé,

[1] Nous ne parlons ici que de la pensée *humaine*, de l'amour *humain*, qui ne sont que des *phénomènes :* car en Dieu la Pensée et l'Amour ne sont pas des phénomènes, mais des personnes. (V. 3e partie de ce mémoire.)

c'est que nous ne lui sommes pas primitivement identiques. La volonté, non plus, ne saurait être absolument sans objet; car elle tend à produire un être possible, par conséquent nouveau, par conséquent distinct de la force productrice. Donc la pensée, l'amour, la volonté tendent vers un non-moi. — Toute substance, en exerçant son activité, pose un second terme, sinon réel, au moins *possible*.

Nous ajoutons « *au moins possible.* » Avec cette restriction, notre assertion peut s'appliquer même à la Substance Parfaite. Sans doute, l'activité de Dieu n'a pas besoin d'un second terme *réel* distinct de Lui, mais elle implique des rapports avec d'autres substances possibles : car Dieu ne peut connaître sa Toute-Puissance — c'est-à-dire le pouvoir d'appeler à l'*être* de simples *possibles* — sans connaître l'essence de ces *possibles*. Ces possibles sont distincts de Lui puisqu'ils ne sont pas encore et que Dieu existe de toute Eternité; mais ils sont dans sa Pensée, ils sont ses *Idées*. En les connaissant, il est en relation avec des essences distinctes de Lui-même. Il y a donc, même pour Dieu, un *Non-Moi*. Par conséquent la Substance Parfaite elle-même est, comme toute substance, *un centre de relations* avec *d'autres* — et l'on pourrait dire, en prenant la formule rigoureusement contraire à celle de Spinoza : *La substance est ce qui se conçoit par ses relations avec d'autres substances*[1].

Les modes ne sont que des relations mutuelles entre les différentes substances, et par conséquent impliquent la pluralité des substances.

Ce sont ces *relations mutuelles* qui constituent les *modes* des *substances.* Les *modes,* comme les *phénomènes,* résultent de l'action d'une substance sur une autre. En effet, les *modes,* c'est-à-dire les *modifications,* les différentes manières d'être ou d'agir, n'ont pas leur raison dans l'essence *intime* d'une substance, *considérée en elle-même.* Il est au contraire de l'essence d'un être de rester identique à lui-même; rien ne change en lui, que ses *rapports* avec les autres êtres. Cela semble déjà évident *à priori;* mais, pour nous en mieux convaincre, prenons des exemples : considérons toutes les *modifications* des corps et celles de notre esprit. Les modifications des corps ne sont que des déplacements de leurs molécules; chacune reste ce qu'elle est, et ne change que de *place.* Les modifications de mon esprit sont des sensations, des pensées, des sentiments, des volontés; ce sont autant de rapports entre le *moi* et les *objets* que je pense, que j'aime, que je repousse. Si ces rapports changent ce n'est pas le *moi* qui change, c'est l'*objet;* ou bien,

[1] Sans doute, la Puissance divine trouve le plus complet épanouissement de son activité infinie dans la génération éternelle du Verbe. Mais n'est-ce pas en son Verbe qu'il voit les idées *possibles,* les objets de sa création ? Ainsi, les relations *idéales* entre Dieu et ses créatures sont impliquées dans son *essence* même.

c'est que le *rapport* entre le *moi* et l'*objet* devient plus intime ou moins intime. Dira-t-on que ce sont des qualités personnelles du *moi* qui changent, lorsque d'ignorant je deviens savant, lorsque d'égoïste je deviens charitable? Soit; mais ce n'est que reculer la question : en effet, ces qualités elles-mêmes ne sont qu'un rapport plus ou moins intime entre *moi* et la *vérité,* — entre *moi* et *mon prochain;* ma *susbtance* considérée *en elle-même* reste ce qu'elle est; seules, ses relations avec le *non-moi* se sont modifiées.

Les modes même de la Substance Parfaite ne seraient-ils aussi que des relations et des changements de relations avec les êtres finis et variables? Il le faut bien, puisque Dieu est immuable en lui-même. Mais les objets extérieurs de sa pensée peuvent changer ; ses rapports avec ces objets variables sont donc aussi variables. Ainsi Dieu aime le juste, il a de la haine pour l'iniquité; mais voici l'homme injuste qui revient à la vertu; la haine de Dieu pour lui se tourne en amour et en pardon; c'est l'homme seul qui a changé, et non la nature de Dieu. En ce sens, nous pouvons parler avec Spinoza des « *différentes affections* de la *substance divine* »; mais cela uniquement parce que nous considérons cette substance immuable dans ses rapports avec des êtres imparfaits et changeants. Au contraire, Spinoza n'avait pas le droit de parler des *modes* de la Divinité, puisqu'il supprime, par hypothèse, tous les êtres contingents et par conséquent tous les termes variables de la Pensée Divine. Xénophane et Parménide, plus conséquents, avaient exclu de la *substance unique* tout mode, toute relation, toute détermination. Quel changement, en effet, quelle modification peut-on concevoir dans les rapports de l'Immuable avec lui-même?

Mais d'autre part, s'il est contradictoire, comme Parménide l'a bien vu, d'attribuer des *modes* à une substance qui serait condamnée à exister *seule* pendant l'éternité, il ne l'est pas moins d'admettre une *substance sans modes.* Une telle substance ne saurait agir, ni sur elle-même — car elle est immuable, — ni hors d'elle-même, car en dehors d'elle, rien, par hypothèse, ne peut exister. Cette inertie ne ressemble-t-elle pas au néant? Ainsi, en dehors du concept de *relations mutuelles* entre les substances, et par conséquent en dehors de la croyance à la *pluralité* des *substances* réelles ou *possibles,* — l'idée de substance s'évanouit elle-même et se perd dans une inertie bien voisine du *non-être.*

L'action d'une substance sur une autre est une action assimilatrice.

Reste à chercher en quoi consiste cette action des substances les unes sur les autres. L'essence de la causalité, c'est la production d'un être nouveau ou d'un état nouveau. Dans le premier cas c'est une création; dans le second cas, c'est une augmentation de perfection ou

d'action. Mais dans les deux cas, la substance ne peut créer ou transformer qu'à son image. Tout effet a une certaine ressemblance, très imparfaite, sans doute, avec les attributs de la cause qui l'a produit[1]. Prenons des exemples : Si j'écris, mes lettres ont une certaine forme; or cette forme est rigoureusement *semblable* au mouvement de ma plume. Si ma plume se meut en ligne droite ou en ligne courbe, mes lettres seront droites ou courbes; si ma plume appuie plus fort, mes lettres seront plus épaisses : en un mot l'*effet* est à l'IMAGE de la *cause*. De même, le mouvement de ma plume est la reproduction du mouvement de ma main; ma main retrace avec la plume la *ligne idéale* que mon *imagination* conçoit. Encore ici, l'*effet est la copie de la cause*. On pourrait multiplier les exemples ; un projectile suit la direction du mouvement fait par ma main; ma main suit la direction de la ligne idéale représentée par ma pensée, voulue par ma volonté. En un mot, le travail de la cause est un *travail d'assimilation*. Ce qui ne veut pas dire, assurément, que l'effet soit identique à la cause; il n'y a entre eux ni une identité de substance, ni même une identité complète d'*attributs*, — mais l'effet, cependant, reçoit des *attributs* ou des *modes analogues à ceux de la cause*.

Ici se présente une objection : Si agir c'est *assimiler* plus ou moins une chose à une autre, peut-on agir sur soi-même ? Il semble que non; car on ne peut s'*assimiler* à soi-même? — A cette objection, on répond que l'*assimilation* peut être conçue à un double point de vue. Si j'agis sur le *non-moi*, je travaille à le rendre plus ou moins semblable à *moi* ou à l'objet de ma pensée; au contraire, quand j'agis sur moi-même, je tends à produire en moi une ressemblance avec un objet extérieur, *réel* ou *idéal*. Si j'étudie, si je m'efforce de chercher la vérité, et de me corriger de mes défauts, je me rends *semblable* à la vérité, à la vertu ; si j'aime Dieu, j'augmente ma *ressemblance* avec lui. Ainsi, dans tous les cas, l'action, la *causalité efficiente* consiste dans la production d'une similitude entre l'*objet* et le *sujet*, ou entre le *sujet* et l'*objet*. Les attributs de l'un se communiquent dans une certaine mesure à l'autre. Ajoutons toutefois que, dans cet échange d'attributs, les causes *spirituelles* ne perdent pas ce qu'elles donnent. Le maître qui transmet sa science et forme l'élève à la vertu ne devient pas moins savant ni moins vertueux. De même, Dieu ne se limite pas en créant.

La ressemblance de l'effet à la cause est si bien impliquée dans le concept de cause que la raison du philosophe, tout comme le sens commun, se refuse à voir un rapport *causal* entre des phénomènes *absolu-*

[1] C'est ce que le cardinal *Nicolas de Cusa* exprimait par cette formule concise : *Causare est assimilare*. Il n'entend pas par là que la cause et l'effet soient *identiques* (comme l'enseignera trois siècles et demi après lui la philosophie allemande), mais simplement que la cause produit comme une copie, une image, une ombre, si l'on veut, d'elle-même.

ment liés, lorsque l'un n'a aucune ressemblance avec l'autre. L'état normal du cerveau, ses fonctions normales sont nécessaires à l'exercice normal de la pensée; cependant nous disons que les mouvements du cerveau sont les *conditions* — non les *causes* de la pensée et de la rectitude intellectuelle. Pourquoi disons-nous *conditions* et non pas *causes?* N'est-ce pas tout simplement parce qu'entre un *mouvement* et une *pensée* — entre un déplacement, — même harmonieux, — de molécules et un *jugement,* il n'y a pas la moindre ressemblance? L'une de ces fonctions ne fait pas l'autre (quoiqu'elles s'accompagnent), — puisqu'elles sont *hétérogènes.*

En résumé, l'analyse nous montre dans tout exemple d'action causale les trois caractères suivants :

1° Simultanéité des phénomènes;

2° Communication des substances entre elles;

3° Assimilation plus ou moins complète exercée par la substance *active* sur la *substance passive.*

II

DU PRINCIPE DE CAUSALITÉ

La vraie formule du principe de causalité est une proposition analytique, et par conséquent sa vérité objective est hors de doute.

Nous avons reconnu que toute *substance* est *activité.* Toute modification dans les *manières* d'être d'une *substance* n'est donc qu'une modification de ses *manières d'agir.* Or, ce que nous appelons *phénomène* n'est pas autre chose qu'une modification dans les *manières d'être* d'une *substance,* et par conséquent une modification de ses *manières d'agir.* En d'autres termes, un phénomène est un *acte* particulier d'une *substance;* et, comme une substance, en tant qu'elle agit, s'appelle cause, nous pourrons définir le *phénomène,* en disant : « *c'est l'acte d'une cause.* » Ainsi le concept d'une *cause* est impliqué *analytiquement* dans celui de *phénomène;* et lorsque nous énonçons le *principe de causalité :* « *Tout phénomène suppose une cause* », nous ne faisons que formuler une proposition *analytique.* C'est là une constatation importante; car, du moment que ce principe est *analytique,* il est impossible de contester, après Kant, la valeur *objective* de cette loi de l'esprit humain.

D'où vient donc que l'auteur de la Critique, et tant de philosophes après lui, aient cru voir dans le *principe de causalité* un *jugement synthétique à priori?* — C'est que, sous l'influence des idées déterminantes, on a conçu le *principe* de causalité tout autrement que ne fait le sens commun. En effet, le sens commun se contente de dire que *tout*

phénomène suppose l'action d'une cause; les philosophes déterministes ont substitué à cette formule une autre proposition qui en dit beaucoup trop : « *Tout phénomène,* disent-ils, *suppose l'action d'une cause* EX-« TERNE [1] »; à l'aide de ce principe ainsi modifié, on nie *à priori* la possibilité de tout *acte libre,* de toute modification produite par une *substance,* dans ses propres manières d'être, par sa vertu propre. Sous cette nouvelle forme, nous reconnaissons qu'en effet le *principe de causalité* devient incontestablement un *jugement synthétique.* Il est certain que l'idée d'une *cause* EXTÉRIEURE, déterminant les modifications d'une autre substance, n'est pas impliquée *analytiquement* dans le concept de *phénomène.* L'idée de *phénomène* implique simplement, comme nous venons de le voir, l'idée d'une *cause,* d'une *substance qui agit;* mais, de ce qu'une substance agit, il ne s'ensuit pas qu'elle agisse sous la *contrainte,* sous l'*action déterminante* d'une *seconde substance.* En un mot, un *phénomène* s'explique aussi bien par l'action d'une *cause libre,* agissant d'elle-même et sur elle-même, que par l'action d'une *cause extérieure.*

Il est vrai, — et nous l'avons constaté plus haut, — tout *phénomène,* toute *action causale,* suppose un rapport entre deux ou plusieurs substances. Mais ce rapport d'une substance à l'autre n'est pas nécessairement un rapport de *cause à effet.* Ce n'est souvent qu'un rapport de *conditionné* à *condition,* ou un rapport de *sujet* à *objet.* Notre volonté libre, quand elle agit, a un *motif,* une *condition;* ce motif est l'*objet* qu'elle poursuit; mais cet objet étranger est le *but,* et non le *moteur,* la *cause efficiente* de la volition. Ainsi l'idée d'un *phénomène,* tout en impliquant l'idée de plusieurs substances qui communiquent entre elles, n'implique pas pour cela l'idée d'une *dépendance* et d'une *détermination absolue :* et nous pouvons maintenir la formule suivante comme expression *complète* de la *loi de causalité :* « *Tout phénomène* suppose *une* « *cause, c'est-à-dire l'exercice d'une activité* SOIT INTERNE, SOIT EXTERNE. »

Il est vrai que, dans les sciences de la nature, nous supposons, et avec raison, à tout phénomène *matériel,* une *causalité externe.* Mais pourquoi? Tout simplement parce que l'*expérience* nous prouve l'*inertie* de la *matière,* et par conséquent, nous sommes bien obligés d'éliminer l'hypothèse d'une cause autonome et libre inhérente aux minéraux et aux végétaux. Mais, là où l'expérience n'a pas constaté l'inertie, on n'a aucune raison de présumer la *détermination universelle,* ni surtout d'en faire un *principe à priori,* une *loi* de la *raison.*

Du reste, tout en revendiquant pour les substances intelligentes et libres le privilège d'être *causes premières* et d'échapper à l'engrenage

[1] Ce mot *externe* n'est pas toujours exprimé, mais il est toujours sous-entendu dans tous les raisonnements des déterministes. C'est du nom de ce sous-entendu qu'une volition libre, d'après eux, serait un *phénomène sans cause.*

d'un déterminisme imaginaire, nous ne leur donnons pas pour cela une indépendance infinie à l'égard de Dieu ni même à l'égard de la nature. Nos *déterminations*, il est vrai, sont libres; elles n'ont leur cause efficiente que dans notre propre choix; mais, pour choisir librement, il faut penser, et nos idées sont toutes d'*emprunt;* elles nous viennent de Dieu et de la nature; nous n'avons que le pouvoir de les développer. Ainsi les phénomènes, même libres, rentrent *indirectement* dans la loi des rapports mutuels et de la dépendance mutuelle où les substances sont les unes par rapport aux autres.

Principes d'analogie, d'induction et de finalité, ramenés au principe de causalité.

Le *principe de causalité* une fois ramené à une série de propositions *analytiques*, reste à examiner si on ne pourrait pas à leur tour ramener à des applications du *principe de causalité* les trois principes suivants, que postulent toutes les sciences.

1° Principe d'analogie. — « *Les mêmes effets supposent les mêmes « causes.* »

2° Principe d'induction. — « *Les mêmes causes produisent les mêmes « effets.* » (C'est la réciproque du précédent, mais toute réciproque n'est pas nécessaire.)

3° Principe de finalité. — « *Toute harmonie des* moyens *avec une « fin suppose une cause intelligente.* »

Le *principe d'analogie* est fondé sur la conviction innée que nous avons de la *ressemblance* entre l'*effet* et la *cause :* or, cette *ressemblance* est, nous l'avons constaté, l'essence même de la *causalité*. Si dans ce concept de *causalité* il n'y avait que l'idée de *production,* la présence de l'effet nous permettrait seulement de conclure à la *présence* de la *cause,* et non à la *nature* de la cause. Mais si l'idée de *causalité,* comme nous le croyons, implique celle d'*assimilation,* le principe d'analogie, par lequel nous concluons de la *nature des effets* à la *nature de la cause*, de l'*identité* des effets à l'*identité* de la cause, revient tout simplement à cette affirmation : « *des copies semblables supposent un même original.* » C'est bien un jugement analytique. (Il va sans dire que si les copies ne sont qu'à *peu près* semblables, il n'est pas permis d'en conclure *à priori* à un *même modèle,* mais seulement à des modèles *à peu près* semblables.)

Le principe d'induction, réciproque du précédent, est moins évident, ou du moins n'est évident qu'*à certaines conditions*. De *ce que des copies semblables supposent un même modèle, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'un même modèle produise toujours des copies semblables;* car une copie n'exprime le modèle que *partiellement* et *sous un seul point de vue;* le point de vue peut varier; les copies peuvent être plus ou moins

ressemblantes les unes que les autres; donc un *même modèle* peut se manifester par des *copies différentes;* ou, en d'autres termes, *une même cause peut produire des effets très divers.* Donc, pour avoir le droit de conclure d'une même cause à la *production future* d'effets semblables, il faut être assuré d'avance que cette cause *n'a pas le choix — entre les diverses manières d'agir, entre les diverses manifestations* de son activité. En un mot, il faut que cette cause soit *inerte;* et voilà pourquoi l'*induction* est rigoureuse, quand on l'applique au monde physique, et se trompe souvent, quand on l'applique aux effets qui dépendent de la volonté humaine.

Quant au principe de *finalité,* il découle du principe d'*analogie,* et par conséquent est aussi rigoureux que le principe d'*analogie.* — S'il est légitime de conclure de la nature des effets à la nature de cause, — des effets intelligents prouvent une cause intelligente. Or nous appelons *effets intelligents* tous les phénomènes qui, par leur *harmonie, concourent à une même fin.* Cette harmonie est le propre de la raison humaine; elle est comme l'*ombre projetée* par notre raison sur ses œuvres; donc, partout où nous la voyons, nous devons conclure par analogie à une cause raisonnable; et notre raison elle-même, n'étant pas éternelle, ne peut être, à son tour, que l'ombre, la production d'une raison dont elle dépend. Ainsi l'*analogie* nous permet de remonter du monde et de l'homme à Dieu, et de déterminer quelques-uns de ses attributs d'après ceux dont le monde et l'homme sont une image, — *imparfaite sans doute,* — mais enfin une image.

Guidés par ce principe d'analogie, essayons donc de dire quelque chose de la Nature de la Cause Première, qui nous passe infiniment, mais qui peut cependant et qui veut être connue de nous, puisqu'elle nous a donné l'idée de son existence, et une invincible aspiration *vers* Elle.

III

DE LA CAUSE PREMIÈRE

Personnalité de la cause première ; sa liberté.

La première conclusion qui se dégage de notre analyse de la substance, c'est la *pluralité des substances* et des *causes.* Le panthéisme est contradictoire. Puisque la *substance* implique l'*activité,* c'est-à-dire la possibilité d'agir sur d'autres *substances,* la réalité d'une substance suppose au moins la possibilité de *plusieurs.* Dieu ne peut être soumis à la nécessité d'exister seul; en d'autres termes, la création était possible.

Non seulement elle était possible, mais, *en fait,* elle a eu lieu. C'est

la science qui le prouve, en démontrant que le monde n'est pas éternel, et qu'il n'est pas infini. Il n'est pas éternel; car la science constate le refroidissement progressif de l'Univers; par conséquent, l'ensemble du système cosmique marche vers un état complet d'équilibre et de repos : et, si le mouvement du monde était éternel, cet état de repos absolu serait déjà arrivé; il serait arrivé depuis un temps incalculable. Non seulement le mouvement n'est pas éternel, mais, fût-il éternel, il n'est pas essentiel au monde; il faut que le monde l'ait reçu d'une cause transcendante. La preuve en est dans l'*inertie* de la matière. L'*inertie,* cette propriété fondamentale de la matière, sans laquelle tout en mécanique serait inexplicable, peut se définir ainsi : « *Tout corps, tout atome* « *est capable de recevoir, de conserver n'importe quel mouvement, dans* « *n'importe quelle direction donnée, mais incapable de se donner à lui-* « *même ce mouvement ou de changer par lui-même la direction du* « *mouvement reçu.* »

En d'autres termes, aucun mouvement déterminé n'est essentiel à la matière. Chaque atome a tous les mouvements en *puissance,* mais aucun mouvement en *acte,* si ce n'est pour l'avoir reçu d'un moteur étranger. Chaque mouvement est un *accident,* un *phénomène contingent.*

De même que la science réduit à néant l'idée d'un monde éternel et nécessaire, de même elle dissipe l'illusion de son infinité. — Il y a du vide, — des intervalles entre les atomes; *donc la matière n'occupe pas tout l'espace.* — Ce vide est démontré par les lois du mouvement, et spécialement par les lois de la propagation de la lumière. — Supposons pour un instant que les atomes de matière éthérée soient continus — ou qu'entre chacun de ces atomes une matière encore plus subtile remplisse les intervalles. — Dans cette hypothèse, les vibrations lumineuses devraient se propager *en un instant* à n'importe quelle distance; dès que la première molécule de matière éthérée serait mise en vibration par une étoile, ce mouvement se transmettrait à la seconde molécule, non pas en un temps très court, mais dans un temps rigoureusement *nul;* de même, — de la troisième à la quatrième molécule, — et de celles là aux suivantes, — la transmission se ferait dans un temps *égal à zéro.* D'où viendrait donc que la lumière ait besoin d'une seconde pour franchir 75.000 lieues et qu'elle mette des années pour se transmettre de l'étoile à mes yeux? Aussi le vide est admis par beaucoup de savants; ils pensent avec Newton, avec Ampère, avec Cauchy, que les molécules réelles n'occupent qu'un petit nombre de points dans l'espace idéal et continu où elles sont dispersées; et [si les intervalles, qui séparent et distinguent ces substances matérielles, venaient à diminuer, l'univers pourrait se trouver réduit à un volume beaucoup plus petit, à un mètre, à un centimètre cube, par exemple. Voilà à quoi se réduirait cette prétendue infinité du monde, rêvée par les systèmes pour qui tout

est Dieu, excepté Dieu lui-même! Et si, pour échapper à ces conclusions de la science, des métaphysiciens venaient demander : « Mais qu'est-« ce que le vide? N'est-ce pas un néant, un non-sens? » Il est facile de répondre : « *Le vide, c'est tout simplement la condition de la distinction « entre les forces, les substances matérielles; c'est ce qui les discerne « entre elles.* » Les substances spirituelles se distinguent par la *conscience* qui fait de chacune, pour ainsi dire, un système fermé ; les substances inconscientes ne se distinguant pas entre elles par cette opposition du *moi* au *non-moi,* devaient, pour être *extérieures* les unes aux autres, être réparties dans des régions distinctes et, pour ainsi dire, clair-semées dans l'espace. *La discontinuité était la condition de la multiplicité.*

En face de la science proclamant ainsi et l'inertie et la limitation de la *matière,* et la multiplicité des substances qui la composent, le panthéisme moderne en est réduit pour sauver l'unité de substance à nier la matière, en la réduisant à l'idée que nous en avons. — Ne pouvant faire que le monde fini et contingent que la science étudie, soit Dieu, on en fait une illusion. Pour éviter d'en faire une création de Dieu, on en fait une création de ma pensée. Peut-on désirer un aveu plus complet de l'impossibilité où l'on est de concilier la science avec l'hypothèse panthéiste ?

Si la science démontre la contingence du monde et par conséquent la personnalité de Dieu, cette contingence prouve directement la liberté de Dieu, liberté d'ailleurs sans laquelle la *personnalité* serait inintelligible. La création, disons-nous, est une œuvre de liberté; en effet rien ne nécessitait Dieu à faire le monde *tel qu'il est.* En vertu de quelle *nécessité* la *combinaison actuelle* des atomes cosmiques devait-elle être réalisée à l'exclusion de toutes les autres? Les mathématiques nous enseignent que le nombre des combinaisons possibles où peuvent entrer les parties d'un tout est incomparablement plus considérable que le nombre de ses parties. Si un enfant construit un château de cartes avec dix cartes, il y a pour ces dix cartes un nombre de combinaisons possible égal à 10 *multiplié successivement par les neuf premiers nombres entiers.* Si des ouvriers, pour bâtir une maison, emploient dix mille briques, les combinaisons possibles de ces briques sont au nombre *de* 10.000 *multiplié successivement* par les 9.999 *premiers nombres entiers.* Si maintenant nous considérons la combinaison d'atomes (molécules ou monades) qui composent l'univers, et si nous appelons n le nombre effroyable, incalculable de ces éléments cosmiques, nous arriverons à la conclusion que la somme totale des combinaisons que ces éléments cosmiques peuvent former est égale au nombre n multiplié successivement par tous les nombres entiers depuis l'unité jusqu'à $n - 1$. En appelant *infini* ce nombre des combinaisons possibles ou du moins ma-

thématiquement possibles, — nous n'exagérons guère. Or, de cette infinité de combinaisons, *une* seule a été réalisée à l'exclusion des autres. Pourquoi? Le panthéisme l'expliquera-t-il? Il repousse l'explication par le *choix libre* d'un Dieu créateur. Reste donc l'explication par la nécessité. Est-elle admissible? Examinons-le.

Nous ne concevons la nécessité que sous quatrè formes : la nécessité mathématique, la nécessité physique, la nécessité métaphysique et la nécessité morale. Ce n'est pas une nécessité mathématique qui a déterminé la combinaison actuelle puisque les mathématiques démontrent l'égale possibilité de toutes les autres. Ce n'est pas une nécessité morale tirée de la considération du *meilleur possible;* car même en supposant que le monde actuel *fût* le meilleur possible et qu'il répugnât à la nature de Dieu d'en créer un différent, il est clair que les perfections de l'univers, sa forme, ses proportions, toutes ses qualités enfin *seraient encore rigoureusement les mêmes si les places de certaines molécules homogènes avaient* été interverties (*les distances et les attractions mutuelles demeurant les mêmes*). Ainsi aucune nécessité d'ordre logique, aucune nécessité d'ordre moral n'a déterminé *dans ses détails* la structure de l'Univers.

Restent l'hypothèse de la nécessité métaphysique et celle de la nécessité physique. Pour que la combinaison actuelle des éléments cosmiques fût *nécessaire* d'une *nécessité métaphysique,* il faudrait supposer dans l'essence de Dieu un attribut qui rendît impossible la réalisation de toutes les combinaisons. Mais c'est là une étrange hypothèse. L'essence de Dieu implique sa Toute-Puissance, c'est-à-dire que Dieu peut tout réaliser, excepté l'*inintelligible* et le *mauvais*. Or toutes les combinaisons mathématiques sont aussi intelligibles les unes que les autres. La raison n'imposait donc à Dieu aucune préférence.

Peut-on dire que toutes, à l'exception d'une *seule,* étaient mauvaises, et, à ce titre, indignes de Dieu? Mais nous venons de voir que d'autres combinaisons des mêmes éléments cosmiques auraient pu (*en conservant les mêmes distances et les mêmes relations*) produire un monde aussi bien équilibré que l'univers actuel. Donc aucune nécessité fondée sur l'essence de la nature divine n'explique la préférence donnée à la combinaison qui a prévalu.

Dira-t-on, enfin, que cette combinaison résultait mécaniquement des attractions ou des répulsions mutuelles, ce qui éliminait nécessairement les autres? Mais c'est un cercle : les attractions dépendent du carré des distances; elles n'expliquent donc pas les distances *primitives,* ni par conséquent les places *primitives* des éléments cosmiques. Ainsi l'hypothèse d'une nécessité physique ou mécanique n'explique pas mieux les combinaisons des molécules que l'hypothèse d'une nécessité métaphysique, morale ou mathématique.

Si donc la nécessité n'explique rien, il faut bien chercher au-dessus de la nécessité un principe d'explication dans le *choix libre* de la *cause première*. Le problème de la formation de l'univers, — même étant fixées d'avance sa forme et ses proportions, était un problème absolument *indéterminé quant au choix des combinaisons*. Il faut bien que ce soit une cause libre qui, parmi une infinité de solutions *également possibles*, en ait choisi et réalisé *une* à l'exclusion des autres. La série des phénomènes cosmiques, si déterminée qu'elle soit aujourd'hui, ne s'explique donc pas par cette détermination même. Le déterminisme du monde est un *effet*, non une *cause première;* ce n'est qu'un principe secondaire d'explication; il n'est pas la raison *suffisante* des choses; il en est la *raison insuffisante. La liberté seule explique la production de la force ;* le déterminisme n'en explique que la *transmission.*

La cause première est Intelligence et Amour. Analogies rationnelles qui nous permettent d'entrevoir en Dieu la pluralité des Personnes dans l'unité de substance.

La liberté est donc au commencement des choses. La cause première est libre. Mais la liberté implique la Puissance, l'Intelligence et l'Amour. En effet la liberté est la puissance d'agir absolument par soi-même; c'est la puissance dans sa haute et pleine indépendance. Elle implique l'intelligence; car une cause libre ne choisit qu'entre les objets qu'elle conçoit. Ces objets, elle ne les veut que par ce qu'elle les aime; elle les aime d'un amour libre, qui ne la contraint pas d'agir, mais qui donne un but à son activité.

Mais quoi! disent les idéalistes et en général tous les partisans du système de l'*impersonnalité*, en attribuant à Dieu les facultés de l'homme, vous le faites à votre image! — Rien de moins philosophique que ce reproche d'*anthropomorphisme*. Leibnitz a dit excellemment que nous attribuons à Dieu les *qualités positives* des êtres finis, et que nous en supprimons les bornes. Quoi de plus légitime que cette méthode? elle s'impose même nécessairement, au nom du *principe* de *causalité*. Ne faut-il pas que ce qu'il y a de *positif* dans l'effet soit dans la cause? Si l'*effet* est l'*image*, l'*ombre* de la *cause*, réciproquement la *cause* a quelque *ressemblance* avec l'*effet*, et nous pouvons, en une certaine mesure, conclure de la nature de la créature à quelques-unes des perfections du Créateur. Que ceux qui craignent de faire Dieu à l'image de l'homme prennent garde de ne pas le faire à l'image du néant.

Mais ce qui confond absolument le reproche d'anthropomorphisme, c'est l'infinie différence entre la manière dont nous concevons en l'homme et la manière dont nous concevons en Dieu la Puissance, l'Intelligence, l'Amour. L'homme *a quelque* puissance, il *a de* l'intelligence, il *a de* la bonté, c'est-à-dire qu'il possède, *par simple participation*, ces attri-

buts dont l'éternelle réalité est ailleurs. Mais Dieu n'*a pas,* il *est* la Puissance. Il n'*a pas,* il *est* l'Intelligence ; il *est* l'Amour. Sa Puissance est créatrice ; car elle serait bornée, si elle ne pouvait faire passer les possibles qu'elle conçoit de la *puissance* à l'*acte,* de l'*idéal* à la *réalité.* Etant créatrice, elle est l'Art Infini et par conséquent le Beau Infini ; car le Beau n'est que l'expression profonde de l'activité créatrice. — Son Intelligence n'est pas une simple perception de la Vérité. Elle est *la Vérité,* car l'*objet de l'Intelligence Parfaite ne peut être au-dessus d'Elle.* — Son Amour n'est pas une simple tendance au Bien, c'est *le Bien ;* car il ne peut y *avoir un objet au-dessus de Lui.* Les perfections sont donc, en Dieu, non des *facultés,* mais des *objets,* — des choses en *soi* — καθ' αὑτα — Platon nous a conduits jusque là. — Le christianisme nous a révélé quelque chose de plus : ce sont des Personnes.

La religion nous donne cette vérité comme un mystère ; *la raison ne peut donc prétendre à en trouver par ses seules forces une démonstration rigoureuse.* En l'autre vie seulement, Dieu nous en accordera l'intelligence. Mais *ce que peut la raison, c'est de montrer que ce mystère n'est pas contradictoire,* qu'il n'est pas *irrationnel ;* c'est de chercher, dans l'analyse de l'idée de *substance,* des *analogies métaphysiques* qui nous donnent au moins des *présomptions* en faveur du dogme de la Trinité[1].

Contradictoire, ce mystère ne saurait l'être. Pour que la pluralité des personnes dans l'unité de la substance impliquât contradiction, il faudrait que *substance* et *personne* fussent des termes synonymes ; or cela n'est pas ; car nous concevons fort bien des substances qui ne sont pas des personnes (par exemple les molécules matérielles). Nous concevons l'homme comme *une seule personne* et cependant il est composé de *plusieurs substances ;* son corps en est une, son âme en est une autre, ou plutôt son corps est l'assemblage d'une foule de substances.

Loin d'être contradictoire, il faut que le dogme de la Trinité ait de secrètes harmonies avec la raison, pour que les philosophes les plus profonds l'aient pressenti, comme Platon et les Alexandrins, et pour que d'antiques religions aient enseigné, à leur manière, la doctrine de la pluralité dans l'unité divine. Cette harmonie du dogme avec la raison tient à ce que le concept de *substance* implique celui de *mutualité,* et à ce que le *concept* de *cause* implique celui d'*assimilation.* Comment la substance parfaite n'impliquerait-elle pas une *mutualité parfaite,* c'est-à-dire un *amour parfait,* payé de retour par un *amour également parfait ?* Comment la *cause* parfaite n'aurait-elle pas produit une *assimilation parfaite,* c'est-à-dire une image parfaite d'elle-même, et par

[1] Dans ces limites, nous sommes rigoureusement d'accord avec la doctrine de saint Thomas, définie depuis par les Conciles.

conséquent *personnelle* comme elle-même ? Dieu engendre donc un Fils qu'il aime divinement ; et cependant il n'y a qu'un Dieu parce qu'il n'y a qu'un seul Infini. Enfin l'Amour Infini que Dieu a pour son *Verbe* n'est-il pas une force, une force infinie? Et comment une *force infinie* ne serait-elle pas une *personne?* Il semble donc qu'il y aurait plus de mystère encore dans la conception d'un Dieu dont les perfections seraient de simples abstractions, impersonnelles, inertes, que dans la conception du Dieu chrétien en trois personnes distinctes. Celui qui par essence, et de toute éternité, est la causalité de l'Amour, a-t-il dû attendre que le temps commençàt et que ses créatures vinssent au monde pour entrer *en acte* et pour avoir un *objet* à aimer?

Sans doute, ces analogies, ces inductions ne sont pas des démonstrations; elle ne lèvent pas le voile du mystère; elles laissent encore place à la foi, à la soumission. Mais si notre faible raison humaine, réduite à ces ombres de vérité, a besoin de la foi pour s'élever plus haut, si elle ne peut pénétrer la nature du Dieu ineffable et incompréhensible auquel elle aspire, — du moins par le cœur, — par le cœur qui pour aimer n'a pas besoin de voir mais seulement de croire, — élançons-nous à la possession de cet ineffable Infini et atteignons jusqu'à Lui, par la foi, l'adoration et l'amour.

THE KINETIC THEORY OF ACTIVITY

By Rev. W. Mc Donald.

Saint Patrick's College, Maynooth, Ireland.

I

Activity is of two kinds. An agent is said to be active either because it is capable of acting or because it is actually in action. Thus, a man is capable of walking and of singing when he is sitting down in silence, and these capacities are real powers or activities; they are completed by the action of walking or of singing, when either action takes place.

A mere capacity, such as those mentioned, is called by the Schoolmen an activity *in actu primo;* there is a second kind of activity — the *actus secundus* — which is the action of walking or of singing, by which the capacity is completed and made to act.

Now, there are three classes of agents, each of which has its own peculiar form of activity ; they are, inorganic or dead bodies, living organs, and spirits. The actions peculiar to each in the order mentioned are, what are called purely mechanical motions, vital organic actions, and acts of intellect and of will. I do not propose in the present paper to deal with either vital or spiritual activities; though, no doubt, much that is true of purely mechanical movements applies in its measure to those of a higher kind. I am about to propose some considerations with regard to the nature of purely mechanical actions, such as that of a cue on a billiard-ball, of the sun on the earth, or the mutual attractions and repulsions on which modern chemistry, physics, and astronomy, are based; and I limit the subject thus, chiefly because it is to discover the nature of these purely mechanical activities that modern scientific men have devoted so much attention.

It is well known that for some time a controversy has been going on in the schools as to the nature of purely mechanical activity, the disputants belonging principally to one or other of two parties, each with a well-defined theory of its own. One is called the Mechanical Theory, — though how it is a whit more mechanical than its rival I fail to see. The other theory has no name, but would be spoken of, I suppose, as the old opinion, the view that was almost universally accepted down to

quite recent times. For reasons which will be apparent later on, I shall call this the Dynamic and its rival the Kinetic Theory; — the terms *dynamic* and *kinetic* expressing most aptly the nature of the opinion to which each term is applied.

II

1. According, therefore, to the kinetic theory, the activity *in actu secundo*, or action, of inorganic or of dead bodies, consists entirely in and is formally identified with their motion; — action and motion being but two names for the same thing. And the activity *in actu primo* of the same agents, — that is, their capacity or power, — is nothing more than a capacity for *receiving* motions in the first instant, and then transferring to other agents, or to other portions of themselves, the motions thus received, and in which their actions formally consist. Hence the name *kinetic,* — the Greek word κινητικὸν meaning moving, movable or producing motion.

By motion the modern advocates of the kinetic theory usually mean continuous change of place. Accordingly, their theory is, that a piece of inorganic or of dead matter cannot act unless by moving locally, and whenever it moves locally it acts. Moreover, it may pass its action on to another body by communicating to this the whole or part of its motion, in which case the action is said to be transient, or to pass from the first agent to the second; and an effect is said to be produced in the second by the first. A motion or action is thus immanent or transient; immanent, as long as it remains within the same moving body, as if a piece of matter were to revolve in pure space; transient, when the motion passes from one body into another, or from one portion of the same body into another part [1].

2. According to the dynamic theory, on the contrary, activity *in actu secundo,* or action, consists not so much in motion itself as in something which produces motion, — something which is called ‘ force, ’ or the exertion of ‘ force ’; and the *actus primus* or capacity for acting, which resides in agents before they begin to act, is this ‘ force ’ existing in a latent manner within the agent.

The difference between the two theories is well illustrated by the explanations they give of what is called potential energy, such as resides in a stone raised up and resting on the hand. Dynamists con-

[1] According to the philosophy of the Schoolmen there is no action truly immanent which is not vital. If a piece of inorganic matter were made to revolve in pure space, without any change in the relative position of its parts, the action would be considered immanent only *per accidens;* it is transient *per se;* that is, it is of its nature such as must pass into another body, should certain conditions occur. This is manifestly the correct view to take.

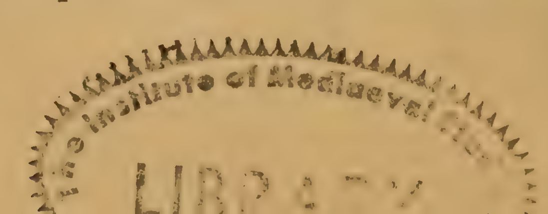
tend that the stone has within itself ‘ forces ’ of some kind, really different from motion, which are latent while the stone is at rest, but which are exerted or become operative when the support is removed. The advocates of the kinetic theory, on the contrary, maintain that when the hand is taken away the stone moves downwards, not by reason of any ‘ forces ’ distinct from motions which may be communicated to the stone from without, but because something which is already in motion pushes the stone downwards, and so communicates to it the motion of gravitation with which it moves towards the earth's centre. According to the kinetic theory there is in inorganic or in dead matter no such thing as potential as distinct from kinetic energy, but every form of energy in such agents is essentially kinetic; whereas dynamists contend that there are ‘ forces ’ where there is no motion, — ‘ forces ’ which will be exerted and produce motion when certain conditions arise.

With regard to the term *force,* it should be borne in mind that it is to be found in the writings of both parties, but is not understood by both in the same sense. To a dynamist ‘ force ’ is an entity of some kind exerted by the substances or the faculties of bodies, capable of producing motion, but differing really from the motion which it produces. The advocates of the kinetic theory are no less strenuous in maintaining the existence of force — or, as they prefer to call it, energy — as an objective reality; but to them the mechanical energies of matter are not really different from motions, and produce effects merely by passing from subject to subject, or from one part or place of a subject into another,

III

Recent Catholic writers have represented the kinetic theory as not only untrue but uncatholic; — as being, in fact, nothing less than a denial of efficient causality in material agents; and as a thinly-veiled Occasionalism, should the perennial conservation of the motions of bodies be referred to the First Cause. The object of this paper is to beg of those Catholic writers and professors of the present day who are interested in this department of science, to pause before allowing the justice of these strictures, and especially before repeating them. Think for a moment of what we are asked to condemn.

It may be affirmed without hesitation that almost all the great authorities in modern chemistry, physics, and astronomy, have become convinced that it is only in conformity with kinetic principles these sciences can be ultimately explained. I do not mean to insist that this, if true, necessarily proves the truth of the kinetic theory; but only that a Catholic writer or professor should be cautious before proceeding to



hurl anathemas at those who maintain a doctrine in physics which is based on so much scientific authority.

As for the statement that almost all the great authorities in the physical sciences are now advocates of the kinetic theory, it can be proved only by the testimony of experts. Dr. Mivart and Mr. J. B. Stallo shall serve my purpose ; one a Catholic, the other a non-Catholic writer; each an authority of undoubted eminence in questions of this kind; and both opponents of the theory in question. Dr. Mivart writes [1] : —

The tendency has arisen to consider all... forces as motion in some form or condition. Of late physicists have more or less discarded the term ' force ' in favour of the word ' energy. ' ... A further step was taken when the energy of the various physical forces acting in any substance came to be considered as being actually but different modes of motion of the molecules composing such substances... A passion for considering nature as a mere mechanism of matter and motion, and all its actions as merely mechanical, is a tendency of our day. It is the scientific ideal of a very large school of thinkers, and is the goal towards which they strive.

In a note appended to these last words, Dr. Mivart remarks : —

Kirchhoff has said : — ' The highest objects at which the natural sciences are constrained to aim, is the reduction of all the phenomena of nature to mechanics ; ' and Helmholtz has declared : — ' The aim of the natural sciences is to resolve themselves into mechanics. ' Wundt observes : — ' The problem of physiology is a reduction of vital phenomena to general physical laws, and ultimately to the fundamental laws of mechanics ; ' while Haeckel tells us that ' all natural phenomena, without exception, from the motions of the celestial bodies to the growth of plants and the consciousness of men, are ultimately to be reduced to atomic mechanics. ' Professor Huxley also speaks of ' that purely mechanical view towards which all modern physiology is striving ; ' and has said : — ' If there be one thing clear about the progress of modern science, it is the tendency to reduce all scientific problems, except those which are purely mathematical, to questions of molecular physics ; that is to say, to the attractions, repulsions, motions, and co-ordinations, of the ultimate particles of matter. '

Mr. Stallo writes : — [2]

With few exceptions scientific men of the present day hold the proposition, that all physical action is mechanical, to be axiomatic, if not in the sense of being self-evident, at least in the sense of being an induction from all past scientific experience.

Hence Professor Barker, of the University of Pennsylvania, who is,

[1] *On Truth*, pp. 393-5.
[2] *Concepts of Modern Physics*, ch. i, p. 23.

according to Mr. Stallo, one of the most noted physicists and chemists in the United States, tells us, [1] — what, indeed, is well known to every one who dabbles even a little in these matters, — that ‘ attraction and potential energy are disappearing from the language of science ’ [2].

This, of course, does not prove the truth of the mechanical, or as I prefer to call it, the kinetic theory; but is seems to me to supply reason for very great caution, before we condemn as uncatholic a doctrine

[1] *Apud Stallo*, p. 29.

[2] I may now be permitted to add the following testimonies. In the address already cited Professor Barker goes on to say, that ‘ if we regard the aether as a gas, defined by the kinetic theory that its molecules move in straight lines, but with an enormous length of free path, it is obvious that this aether may be clearly conceived of as the source of the energy of all ordinary matter. It is an enormous storehouse of energy, which is continually passing to and from ordinary matter, precisely as we know it to do in the case of radiant transmission. Before so simple a conception as this both potential energy and action at a distance are easily given up. *All energy is kinetic, the energy of motion.* ’

Of the kinetic theory of gases, now almost universally advocated by physicists, Lord Kelvin writes (*Popular Lectures*, p. 225), that it ‘ explains seemingly static properties of matter by motion; so that it is scarcely possible to help anticipating in idea the arrival at a complete theory of matter, in which all its properties will be seen to be merely attributes of motion. ’

In Ganot's *Physics* (English Trans. Ed., by Atkinson. 10th Ed., n. 6), I find the following, which may not be without interest, as that work is used as a text-book in Maynooth College : —

‘ In our attempts to ascend from a phenomenon to its cause, we assume the existence of physical agents, or natural forces, acting on matter; as examples of which we have gravitation, heat, light, magnetism, and electricity. Since these physical agents are disclosed to us only by their effects, their intimate nature is completely unknown. In the present state of science we cannot say whether they are properties inherent in matter, or whether they result from movements impressed on the mass of subtle and imponderable forms of matter diffused through the universe. *The latter hypothesis is, however, generally admitted.* . . . All physical phenomena, referred thus to a single cause, *are but transformations of motion.* ’

Professors Balfour Stewart and P. G. Tait write as follows in *The Unseen Universe* (p. 147) : —

‘ If Le Sage's theory, or anything of a similar nature, be at all a representation of the mechanism of gravitation, a fatal blow is dealt to the notion of the tranquil form of power we have called potential energy. Not that there will cease to be a profound difference in kind between it and ordinary kinetic energy; but that BOTH must come henceforth to be regarded as kinetic. ’ BOTH is spelled with capitals in the original.

Finally, Herbert Spencer says (*First Principles*, 5th Ed., Appendix) : —

‘ I have, at considerable length, given reasons for regarding the conception of potential energy as an illegitimate one; and have distinctly stated that I am at issue with scientific friends on the matter. Let me add that my rejection of this doctrine is not without other warrant than my own. . . . Mr. James Croll, no mean authority as a mathematician and a physicist, has published in the *Philosophical Magazine* for Oct. 1876, page 241, a paper in which he shows, I think conclusively, that the commonly accepted view of potential energy cannot be sustained, but that energy invariably remains actual. ’

Testimonies like these might be multiplied. Indeed, who does not know that the term ‘ kinetic energy ’ is now of universal use in treatises on Mechanics? This very use is an admission of the principle for which I contend, — that activity may consist in the transfer of motion. The universally accepted principle of the Conservation of Energy is intelligible only on this supposition.

backed by so much authority. I shall try to show later on, that the doctrine is not without advocates among the very best of the old Catholic writers and theologians.

IV

Coming to the intrinsic reasons on which the kinetic theory is based, I do not know that even scant justice can be done to them within the compass of a paper such as this. They are drawn from almost every part of physics, chemistry, and astronomy; nay even — I might say principally — from metaphysics and theology.

1. Let us take, in the first place, the phenomena of attraction. Every one knows how fundamental are the facts and laws of attraction in all questions of natural science. Volta, Newton, Dalton, and a hundred others, have immortalized themselves by analyzing these laws; and it is to the progress made in this analysis that the advance of the natural sciences in modern times is mainly due.

What, then, is attraction in itself? Take the simplest form of it, that of gravitation, and ask yourself how the sun attracts the earth, or the earth a stone thrown into the air. What is this pull on the earth and on the stone? And to what precisely is it immediately and formally due?

Dynamists say that a ' force ' goes out from the sun, approaches the earth, and pulls it; that a similar ' force ' proceeds from the earth to the stone and drags it down. But what is this ' force ' in itself? And how does it contrive to pull?

' Force ' is an accident, which must be supported by some substance in its passage between two bodies. How is it supported in the cases proposed? In the ether? Very well; but then, being supported, how does it pull? For, if you wish to *pull* a thing to you, you must get behind it and *push* it on. A horse pulls a cart by pushing at a collar, which pushes a chain, every link of which gets behind another, pushing this on; till we come to the last link, which gets behind and pushes some portion of the cart. When a little boy wishes to bring back to shore a toy boat that has floated beyond his reach, he throws stones into the water, pushing this against the boat, not at his own side, but from behind, and thus brings the boat to land. And so, too, if the ' forces ' of the sun could get behind the earth and push it in towards the centre of the solar system, one could understand how the attraction of gravitation might take place in accordance with the principles of the dynamic theory. But how can these ' forces ' get behind the earth and not act before, with a prior and therefore a greater force, thus repelling rather than attracting the planet? Here is a problem for the advocates

of the dynamic theory, — a problem which recurs with regard to every form of attraction, chemical, magnetic, electric, adhesion, cohesion, or any other that may be. Since all take place between masses of which one is outside the other, how do the ' forces ' emanating from the masses not repel rather than attract?

The great body of scientific men have made up their minds, that every form of attraction is a mode of motion in some more or less elastic medium; just as light and heat are now supposed to be nothing else than vibrations in ether. Accordingly, the sun and the earth would be said to attract each other, because each is beaten in towards the centre of the other by an indefinite number of tiny vibrations, which play freely on the rear of both bodies, but less freely in front, inasmuch as each mass acts as a breakwater to shelter the other from the tiny waves. This may not be true; it is not without its difficulties; but it is intelligible, and it is to some form or modification of this theory that men of science are looking for a solution of the mystery. Needless to say, the explanation, such as it is, harmonizes with the kinetic rather than the dynamic theory of activity.

2. Again, take resistance, which equally with attraction forms the basis of all science regarding material things; and ask yourself, what so few ask, in what does this resistance formally consist. I throw a ball against the ground; it does not pass through the earth but rebounds. Why? If ever there was a case for the existence of the ' force ' of the dynamists, it is to be found here.

For, it is easy to say that when a body in motion comes into contact with another body, each gives out a ' force ' which tends to repel the other. But why should ' forces ' repel any more than substances? What need is there of 'force' when the earth itself might throw back the ball? This question has been asked by many philosophers since the time of Descartes, and it still calls for an answer from all who propound the dynamic theory of activity.

There is, however, a greater difficulty even than this, especially for those Catholics who look with veneration on the teaching of Aristotle, St. Thomas, and the Schoolmen. For, these all held that, when a ball rebounds, the object against which it was thrown remains inactive, in so far as it resists the motion of the ball; it is active only in so far as it yields to the pressure of the missile and itself recoils. If a wall were made absolutely motionless, it would be absolutely inert or inactive; in which case a ball would rebound from it without losing in the rebound the least portion of the motion which it previously possessed.

I beg you to attend most carefully to this. It is the teaching of all the moderns and of the best of the ancient philosophers, that the more

immovable a body is, the less active it is; yet it is the more capable of resistance. Its power of resistance is in inverse ratio to its activity. Resistance, therefore, is not activity. Can any dynamist explain or admit this doctrine? Is it not of the essence of the dynamic theory that resistance is due to the exertion of 'force,' and that the exertion of 'force' and activity *in actu secundo* are the selfsame thing?

I do not think it necessary to quote authorities to show what is the teaching of the moderns on this matter; it will be evident to all who are even slightly acquainted with the scientific developments of recent times. But I am afraid many may be surprised to hear that the best of the ancients were of the same opinion, — that resistance is not due to activity but to the reverse. Yet, not only Aristotle and St. Thomas, but even Suarez, distinctly affirm that resistance is due to inactivity rather than to activity; and the two former expressly state that, when a ball is thrown against a wall and rebounds, the wall is inactive in so far as it resists. In his famous treatise on Physics [1] Aristotle says: 'When a ball rebounds, it is not moved by the wall [against which it was thrown] but by him who threw it' [1].

And St. Thomas comments on the passage as follows: —

> If a ball rebound from a wall, it is moved, indeed, *per accidens* by the wall, but not *per se;* it is moved *per se* by whatever threw it first. For, the wall has not given it any impulse to motion, but only the thrower; and it was *per accidens* that, when it was prevented by the wall from being borne on according to its first impulse, it [the ball] rebounded with a contrary motion [2].

Suarez has a formal dissertation [3] on the nature of resistance, in which he writes: —

[1] Ἡ *ἀνακλασθεῖσα σφαῖρα οὐχ ὑπὸ τοῦ τοίχου ἐκινήθη, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ βάλλοντος*. Phys. L. 8, c. 4.

[2] 'Si sphæra, idest pila, repercutiatur a pariete, per accidens quidem mota est a pariete, non autem per se; sed a primo projiciente per se mota est. Paries enim non dedit ei aliquem impetum ad motum, sed projiciens; per accidens autem fuit, quod dum a pariete impediretur ne secundum impetum ferretur, eodem impetu manente, in contrarium motum resilivit'. In loc.

[3] 'Duobus modis contingit unam rem alteri resistere: primo, formaliter per immediatam repugnantiam; secundo, radicaliter et quasi per diminutionem virtutis activæ rei. Hoc posteriori modo... inter homines unus dicitur resistere alteri si anticipato vulnere abscindit manum, aut alio modo diminuit vires illius. Hæc, ergo, resistentia revera non est nisi actio quædam. Atvero alius resistendi modus non consistit in actione... Unde non per se primo nec consecutive provenit hic resistendi modus ex potentia activa, ut activa est... De hoc ergo resistendi modo dicendum est non consistere in aliquo actu positivo proveniente a virtute illa quæ vis resistendi esse dicitur; consistere potius in privatione actus. Unde talis resistentia est potius impotentia, vel incapacitas quædam, quam propria potentia; ideoque non debuit in divisione potentiæ adjungi... Consistit, ergo, in quadam formali incompossibilitate seu repugnantia, a qua provenit ut actio contraria agentis vel impediatur prorsus vel retardatur ac remissior fiat. Sic, ergo, hæc resistentia actualis non consistit in aliquo actu secundo positivo, proveniente a virtute resistiva, sed potius in carentia, aut retardatione, seu remissione contrariæ actionis.

One thing may resist another in two ways : first, formally, by immediate repugnance ; secondly, radically, and, as it were, by a diminution of the other's force. It is in this latter way...., that amongst men one is said to resist another, when by anticipating his adversary, he inflicts a wound, cuts off his adversary's hand, or diminishes his power in any other manner. This kind of resistance is nothing else but an action.

The other kind of resistance, however, *does not consist in action*... Hence, neither of itself in the first instance, nor by any kind of consecutiveness, *does this kind of resistance proceed from an active power, inasmuch as it is active.* With regard, therefore, to this form of resistance, it is to be held that it does not *consist in any positive action proceeding from the power which is called the force of resistance;* but [should be conceived] as consisting rather *in the privation of action.* Hence, *such resistance is rather impotence,* or an *incapacity of some kind,* than a power properly so called; wherefore, it should not be mentioned among the divisions of power.

..... It consists, then, in a certain formal incompossibility or repugnance, from which it comes that the action of the contrary agent is either impeded altogether, or becomes more slow and remiss. Thus, therefore, *this actual resistance does not consist in any act of a positive character,* proceeding from the resisting power ; but rather *in the want,* or *the retardation,* or *abatement of the contrary action.* Hence, the power of resistance...., is not so much a power as a want of power, — a kind of incapacity.

Here the Jesuit philosopher expands the teaching of Aristotle and St. Thomas. The resistance which a wall offers to a ball is manifestly of the second kind mentioned by Suarez; it ' does not consist in action', but rather in ' the privation of action'; not ' in any second act of a positive character, proceeding from the resisting power [in the wall] ; but rather in the want, or the retardation, or abatement of the contrary action. Hence, the power of resistance...., is not so much a power as a want of power, a kind of incapacity'.

Will any honest man say that this is intelligible in accordance with the dynamic theory ? If the wall resists by exerting a ' force', does this exertion consist rather in the privation of activity than in action ? Is it due to incapacity rather than to power ?

V

So far for the arguments drawn from the physical sciences ; they might be multiplied, but that would require a volume rather than a paper such as this. I will pass on to some reasons of a metaphysical

Ideoque illa virtus resistendi non est facultas aliqua per se ordinata ad illam carentiam vel retardationem actionis : quia naturalis potentia non ordinatur per se ad aliquam privationem ; et ideo dicimus hanc non tam esse potentiam quam impotentiam et quasi incapacitatem '. — *Metaph.* D. 43, S. I, nn. 8, etc.

character, contenting myself with a few of the most obvious, and depending almost altogether on authority to prove the principles on which I base my contention.

One of the strongest arguments of the dynamists is to the effect, that if one agent were merely to pass on its motion to another, it would not thereby be really active *in actu secundo,* since action and motion are two different realities. Action is represented as the exertion of ' force ', and motion as an effect of this exertion.

1. Now, I find it laid down almost as axiomatic, not only by such writers as St. Thomas and Goudin, but even by Suarez, that action is precisely the same thing as motion, the two differing virtually but not really. Not only this, but it is equally an axiom in the Aristotelic philosophy, that action is really the same thing as being acted on (*passio*), and that both are really identified with motion. The philosophic axiom takes this form : *actio et passio sunt idem motus.*

In a formal dissertation on this very point Goudin writes [1] : ' Motion, action, and being acted on (*passio*), although they are the same in essence, seem, however, to be modally distinct : the conclusion is common, especially among the Thomists ' .

And he goes on to explain and prove his statement : —

The first part, viz., that they are all three the same in essence, is manifest. For the very same entity, heating, for instance, as it is conceived to go out from the fire by way of diffusion of its heat, is the action of the fire ; but as it is received in wood by way of change in the wood, it is called the *passio* of the same. Finally, in so far as it is a way or tendency to its term, that is, to [the quality of] heat, it is called motion. All three, therefore, are the same in essence ; hence St. Thomas often says that action and being acted on (*passio*) are but the one motion [2].

Here we have Goudin's testimony not only to the truth of the principle in question, but to its prevalence in the schools, ' especially among the Thomists ' ; and in particular, speaking of St. Thomas, with whose writings Goudin was more than usually familiar, even for a Dominican author, he expressly tells us, what indeed anyone at all conversant with the works of the Angelic Doctor must be acquainted with, that the saint ' often says that action and being acted on (*passio*) are but the one

[1] ' Motus, actio, et passio, licet sint idem entitative, modaliter tamen videntur distingui : conclusio est communis, præcipue inter Thomistas. ' Phys. P. I. D. 3, a. 1.

[2] ' Prima pars, quod scil. sunt idem entitative, patet. Nam una et eadem entitas, v. g. calefactio, prout concipitur egredi ab igne tanquam diffusio ejus caloris, est actio ignis ; prout vero recipitur in ligno tanquam immutatio ligni, dicitur ejus passio ; prout demum est via et tendentia ad terminum, scil. ad calorem, dicitur motus ; ergo ista omnia entitative sunt idem. Unde D. Thomas sæpe dicit quod actio et passio sunt idem numero motus '. (*l. c.*)

motion'. And lest it should be urged that Goudin had before his mind not so much local motions as alteration, increase, or diminution [1], he illustrates his teaching not only by the motion of heat, but also by those of a traveller and of a ship.

So much for St. Thomas and his school. Suarez is no less emphatic. He also has a special dissertation [2] on the relation that subsists between motion, action, and *passio;* and in conformity with the traditional teaching of the disciples of Aristotle, he decides that the three are the very same reality under different concepts. Let anyone who may not be convinced of this, read the forty-ninth Disputation of the *Metaphysics* for himself.

Here I will ask : Does any dynamist believe that action and motion may be the same thing really ? Does he believe, above all, that action is the same thing as being acted on ? In the kinetic theory action is motion, and motion whilst being received is called *passio.* This fits in precisely with the metaphysics of the school; but how is a Catholic dynamist to square his theory of activity with the traditional teaching of our metaphysicians on this point ?

2. Again, take the definition of action given by St. Thomas : 'the essence of an action', he affirms, 'consists in this, that action denotes *a form in motion*, or in course of transmutation, as proceeding from an efficient cause'. And again : 'action and being acted on (*passio*) are quite the same thing, which is *a form in flux* or in course of production'. Once more : 'action and being acted on (*passio*) and motion are quite the same thing'. And he goes on to illustrate his meaning : —

Hence *heating* is nothing else but *heat as it is in flux;* inasmuch, that is, as it is in the act of something in potentiality, *which is the same as motion.* For instance, when water is heated by fire, it is certain that there is some heat produced in the water by the heat of the fire. This heat, considered in its essence, is a form, which is a quality of the third species. Inasmuch, however, as it [the form or quality] *is in flux,* that is, *as it is more and more communicated to the water, it is called motion...* Inasmuch, again,

[1] Three kinds of motion are recognised in the Aristotelic system ; — change of place (*translation*), of quality (*alteration*), and of quantity (*increase* and *diminution*). Of the three, however, local motion is regarded as fundamental, inasmuch as without it neither of the other two could take place. 'Sine ipso [motu locali]', observes St Thomas, 'non potest esse aliquis aliorum motuum...., neque alteratio potest esse nisi præexistente loci mutatione' (Contra Gent. 3. c. 82). And again : — 'Motus localis est principium et causa aliorum motuum' (Quod 1. 3, a. 6, ad obj.). Once more : — 'Quamvis in corporalibus sint plures motus, omnes tamen ordinantur ad motum localem cœli, qui est causa omnis motus corporalis ; et ideo per motum corporalem tanguntur omnes' (1 D. 8, q. 3, ad 3). Extracts like these might be multiplied almost indefinitely; they remove altogether any possibility of doubt as to the nature of the motion which is identified with both action and *passio* in the Aristotelic philosophy.

[2] *Metaph.*, D. 49.

as it has a relation to the fire as to an efficient cause, it [the same form] is action... Hence, the essence of action, as a category, consists in this, that *action designates a form in motion*, or in course of transmutation, as proceeding from an efficient cause [1].

When you bend a bow, there is a continuous change of figure in the wood; you might stop an indefinite number of times in the course of the action, and at each stop the motion would terminate in a different figure, which would remain crystallized, so to speak, in the wood, as long as the bow remained in the same position. Any one of these figures would not be a motion or action of the bow; motion or action consisting rather in a flux, that is, a continuous flow from one form into another. So thought the Angelic Doctor; but can a dynamist agree in this? What, then, becomes of the 'exertion of "force"'?

3. Further, consider that special form of activity known as transient, — *actio transiens*. It is called transient to distinguish it from immanent actions; and from the very terms it is manifest that the distinction between the two kinds of activity consists in this, that in one case the action remains within its subject, whereas transient actions pass off into something else. Otherwise, why are they called *immanent* and *transient*?

Now, it is almost a first principle of the dynamic theory that an action can never pass from subject to subject; rather, dynamists would say, an exertion of 'force' in one subject gives rise to another quite distinct exertion of 'force' in another. When, for instance, a billiard-ball is struck and moved by a cue, the exertion of 'force' in the cue does not pass into the ball, but rather produces in the ball a numerically distinct exertion of 'force' or action. This, I say, is almost a first principle in the dynamic theory [2], the advocates of which do not condescend to explain how 'force' can produce an effect outside its subject, unless by passing outside. Let that be, however.

But what, then, is a transient action? One which does not itself

[1] 'Ratio actionis, ut est prædicamentum, consistit in hoc, quod actio dicit formam in motu vel mutatione, ut est a causa efficiente'. *Opusc.* 68, tr. 5, c. 7. — 'Actio et passio sunt una res et eadem, scil. forma quæ est in fluxu vel in fieri'. *Ibid.* c. 10. — 'Actio et passio et motus sunt una et eadem res. Unde calefactio nihil aliud est quam calor ut est in fluxu, prout scil. est actus existentis in potentia, quod idem est quod motus. Verbi gratia, dato quod aqua calefieret ab igne, certum est quod in ea esset aliquis calor causatus a calore ignis, qui calor, quantum ad esse suum consideratus, est forma, quæ est qualitas in tertia specie qualitatis. Secundum autem quod est in fluxu, scil. quod magis et magis participatur in aqua, dicitur motus... Et secundum quod habet respectum ad ignem ut ad causam efficientem, est actio... Unde, ratio actionis, prout est prædicamentum, consistit in hoc, quod actio dicit formam in motu vel mutatione, ut est a causa efficiente'. (*Ibid.* c. 7.)

[2] See Sanseverino, *Phil. Christ. Comp. Ont.*, c. 9, n. 17; Pesch, *Inst. Phil. Nat.*, n. 61; Mivart, *Truth*, p. 412.

pass into another subject, but merely produces a new and distinct action in the second subject while remaining within the first? Curious, nevertheless, that it — the action, not the result — should be called transient. Curious also that St. Thomas and almost every other philosopher should define transient actions to be those ' which *pass* into something outside '.

So much was the Angelic Doctor convinced of the passage of activity from one subject into another, that he often repeats and emphasizes — what is surprising at first sight — that a transient action ' is from the agent as from its principle, and *in the recipient as in its subject* '[1]. This is but an application of the axiom of the Stagyrite, that ' movement is in the movable, for it is its act; and the act of the mover is not different '[2]. It is repeated in many forms in almost every one of the works of St. Thomas; as, for instance, when he says in the *Summa*[3]:

> Action is of two kinds; of which one proceeds from the agent into some exterior object, as in burning and cutting... An operation of this kind is not an act and perfection of the agent, but rather of the recipient. There is another kind of action which remains within the agent, as feeling, thinking, willing; and these are perfections and acts of the agent.

If, then, it is an essential part of the dynamic theory that an action never passes from one subject into another, what are we to think of this teaching of Aristotle and the Angelic Doctor? One kind of action ' proceeds from the agent into some exterior object '. So much so that it ' is not an act and perfection of the agent, but rather of the recipient'. It is so in the case of ' burning and cutting '. How can this be true if the action of burning or of cutting consists in the exertion of ' force ' on the part of the fuel or of the knife.

According to the kinetic theory it is easy to explain this seeming anomaly. Fire does not burn or a knife cut, until the motion of either has actually passed into the object cut or burnt. At that instant it is the motion or action of this object. So that action or motion truly passes from one subject into another, but may not with correctness be called transient until it has actually passed, when it resides in and is the action or motion of the second subject not the first.

[1] ' Idem actus est hujus, idest agentis, ut a quo; et tamen est in patiente ut receptus in eo. In Phys. Arist., l. 5, n. 9.

[2] ' Εστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ, ἐντελέχεια γὰρ ἐστι τούτου, καὶ ὑπὸ τοῦ κινετικοῦ. Καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ δὲ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστι. (Phys. c. 3.) Remark how all the energy of whatever is capable of producing motion, is made out to be kinetic. It is probable, that this is the first mention of kinetic energy in all philosophy.

[3] ' Duplex est actio. Una quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere et secare... Talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis... Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere, et velle; et hujusmodi actio est perfectio et actus agentis '. 1a 2æ, q. 3, a. 2, ad 3.

4. Metaphysical arguments of this kind might be piled over one another almost indefinitely ; I have space but for one more.

You will remember the definition of action given by St. Thomas ; it is ' a form in motion or in flow '. Akin to this is the definition of efficient causality first given by Aristotle, as far as I am aware, adopted by the Angelic Doctor, and since his time traditional in the Catholic schools. An efficient cause is ' an extrinsic principle from which motion first flows '[1].

Efficient causality consists in an *influxus* or flow from one thing into another, when the first is said to influence or have influence on the second. There is, therefore, a principle from which the flow takes place, a term into which it is received, and the flow itself. In that flow of something activity *in actu secundo* or action consists. What is the flow ? It is a flow of motion : principium extrinsecum *a quo fluit motus*. Not one word of ' force ', which is so essential to activity according to the dynamic theory.

VI

I can but touch very briefly on the theological side of the question, which has reference principally to the immediate production and perennial conservation of all things by God ; a subject which ramifies all through theology, but comes out prominently in connection with the divine co-operation with the action of creatures.

It is an undoubted principle in the Catholic schools, that every reality in existence, substance or accident, from the greatest to the least, is produced by God immediately ; that is, not by means of any other agent, substance or accident, ' force ' or motion, which He may have produced already ; but as the direct and immediate term of His own divine activity. This is true of every reality whatever ; of accidents no less than substances ; of actions, forces, exertions, entities of every kind ; for all are true realities and must come equally from God.

Now, take the one thing on the existence of which dynamists insist so much, — the ' force ' which the creature is supposed to give out in acting ; and ask yourself, is it produced by God immediately in the sense explained? And if its action or exertion is anything really different from the ' force ' itself, is the action or exertion also produced immediately and perennially conserved — that is, continuously produced as at the beginning — directly by the divine activity ?

Dynamists, I know, particularly those of a certain school, reply to the effect that there are two ' forces ' acting concurrently, — the

[1] Principium extrinsecum a quo primum fluit motus. *Vide* Zigliara, *Summa Phil. Ont.*, 44. ii ; Suarez, *Metaph.*, D. 17, s. 1.

created and the uncreated, — whenever a finite agent is in action; and that the ' force ' of the creature necessarily depends for its efficacy on that of the Creator. But I am not speaking of mere dependence, necessary or otherwise, but of immediate, continued production; and I ask again : are the created ' force ' and its action — for this also is a reality — produced in the first instant and continuously kept in existence immediately and directly by the divine activity ? If not, what becomes of the Catholic doctrine of the immediate divine production and conservation of *all* things ? And if the force and the action of the creature are being continuously produced and infused into the created faculty by an immediate divine operation such as has been described, in what sense are they ' exerted ' by the faculty of the creature, as the dynamists contend ? That very ' exertion ', is it not also a finite reality, and, as such, to be itself produced and conserved by God immediately ? In what sense, then, is the ' exertion ' due to the ' force ' of the creature ?

Here, again, St. Thomas comes to our assistance. According to the Angelic Doctor and his disciples, the Creator and His creatures cooperate immediately in the productlon of finite things; but the immediateness is not the same in the case of both the co-agents; in God it is an immediateness of virtue, whilst in the creature it is one of supposit [1]. In other words, God produces and infuses, and the created faculty supports, the virtue or power by which the effect is produced. If, in addition, you remember that the virtue — *in actu secundo* — of a creature, according to St. Thomas is a motion, you will have the whole kinetic theory in its essence. Effects are invariably produced by motions, which themselves are in every case the immediate results of the divine activity; so, however, that they truly reside in and belong to created things.

This is intelligible; it is consistent; it harmonizes perfectly with the Catholic doctrine of the immediate and continuous production of all things by the Creator. But if, as dynamists contend, there is a ' force ' which emanates immediately and solely from the created faculty, and which co-operates with God in producing effects, how can this ' force ' and its emanation, — not the effects produced, but the ' force ' producing and its production, — how are these themselves produced immediately by God ?

[1] ' Si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causæ erit immediatior effectui quam virtus inferioris ' *De Pot.* q. 3, a. 7, c. Cf. Ferrariensis : — ' Deus immediate causat actum voluntatis immediatione virtutis, non autem immediatione suppositi... Voluntas autem causat ipsam volitionem immediate immediatione suppositi, non autem immediatione virtutis '. (L. 3. Contra Gent., c. 89.)

VII

Here I must conclude. I do not pretend to have proved in this paper the truth of the kinetic theory of activity ; and I readily acknowledge that the doctrine is not without its difficulties, and that it needs to be applied so as to fit in with the phenomena which are dealt with in the physical sciences. This is what is being attempted by the scientists of our time ; and the object of this paper is, to beg of Catholic students of philosophy and theology, not to interfere with their labours, not to frighten Catholic physicists from taking their share in the toil, and participating in the glory of the consummation to which they look forward. The kinetic theory may not be true ; it will certainly have to be modified in many ways before it can be got to fit in with all the phenomena of the universe ; but it is not uncatholic ; and no true son of the Church need hesitate, through fear of disobedience to ecclesiastical authority, to explain the activity of inorganic or of dead matter in accordance with the principles on which the theory is based.

LA PREUVE ONTOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU

PAR SAINT ANSELME

ET SON NOUVEAU DÉFENSEUR AU CONGRÈS DE BRUXELLES

Par le R. P. Fuzier

Professeur de philosophie au Séminaire-Collège de la Martinique.

Un prêtre distingué du diocèse de Beauvais, M. l'abbé Bertin, présenta au Congrès de Bruxelles, en 1894, un mémoire bien étudié, pour réhabiliter l'argument ontologique de saint Anselme en faveur de l'existence de Dieu. Ce ne fut pas sans un véritable sentiment de curiosité et d'étonnement que les congressistes écoutèrent la lecture de cette étude bien documentée et habilement composée. Depuis que la renaissance de la scolastique a débarrassé les écoles catholiques des brouillards sublimes de l'Ontologisme et du Cartésianisme, on ne peut plus se laisser prendre aux subtilités spirituelles d'un raisonnement, qui viole une règle essentielle du bon sens et de la logique, en passant de l'ordre idéal à l'ordre réel. Aussi se demandait-on par quel tour de force le savant ecclésiastique entreprendrait de donner une couleur de vraisemblance à une cause considérée comme perdue. Le moyen de défense du nouvel Anselmiste fut de considérer comme objectif le concept de l'*Ens quo majus cogitari nequit,* qui sert de fondement à l'argumentation de saint Anselme. C'est d'ailleurs le procédé habituel des défenseurs de cette preuve, comme nous l'établirons dans la suite de ce travail. Mais ce procédé, quoique ordinaire, ne laisse pas de surprendre les contradicteurs, qui ne peuvent y croire, tant il est puéril. Comment supposer en effet que des philosophes de valeur iront continuer des efforts huit fois séculaires, pour prouver que le concept formellement objectif de l'existence de Dieu implique cette même existence? On cherche toujours dans l'argumentation des Anselmistes quelque raison inconnue qui permette de conclure de l'idée de l'Infini à sa réalité, et on ne peut jamais se faire à la pensée qu'ils essayeront de vous démontrer l'existence de l'Etre parfait au moyen d'une notion, dans laquelle l'a enfermée auparavant une preuve légitime. C'est pourtant la méthode qu'a reproduite M. Bertin. « Du moment que nous sommes

élevés à l'idée d'un Etre au-dessus duquel rien ne saurait être, nous avons déjà, écrit-il dans son mémoire, la vérité de l'existence de Dieu[1]. » — « La preuve de saint Anselme, lui objecta un congressiste, a pour point de départ une conception *purement subjective;* elle ne peut donc permettre de conclure à l'existence d'un Etre réel en dehors de nous. » — « L'idée de l'Etre premier, répliqua M. Bertin, *n'est pas purement subjective.* Nous nous élevons naturellement de l'idée des êtres imparfaits à l'idée d'un Etre absolument parfait[2]. »

Le travail de M. Bertin est tout entier consacré à établir cette thèse indiscutable et indiscutée qu'après s'être élevé, par un procédé légitime, à l'idée objective d'un Dieu réellement existant, on peut en trouver par l'analyse l'existence effective dans ce concept. C'est vouloir enfoncer une porte ouverte. L'argument *a priori,* ou plutôt *a simultaneo,* est tout autre. Il part de la notion subjective de Dieu, considérée en elle-même, dans sa compréhension conceptuelle, sans qu'on s'occupe de la manière dont elle a été formée, sans qu'on la tire d'un raisonnement légitime, prouvant *a posteriori* l'existence de Dieu. Cette sorte de preuve est la seule dont on puisse discuter la force (il n'est pas évident qu'un concept objectif implique la réalité de son objet). Et cette preuve est bien celle qui est sortie de la pensée primitive de l'abbé du Bec, comme nous allons le montrer, celle qu'il a insérée dans le *Proslogium* et qui a conservé son nom. Sans doute les objections de Gaunilon la lui ont fait modifier, mais dans sa nouvelle forme[3] elle ne conserve plus ni originalité ni grand intérêt.

Les partisans de saint Anselme ont généralement suivi son évolution. Qu'ils en aient conscience ou non, ils s'appuient sur une idée objective. L'exception que l'Anselmiste beauvaisien fait pour Descartes n'est pas fondée. Quand ces philosophes disent : Dieu est l'Etre le plus grand possible, — il ne peut ne pas exister, — c'est bien de Dieu, et de Dieu réellement vivant, qu'ils parlent, et nullement de son concept intellectuel. Dès lors rien d'étonnant que dans un pareil sujet ils croient apercevoir l'attribut de l'existence réelle. Certains, c'est le plus grand nombre, sont amenés tout naturellement à objectiver leur notion par leurs théories plus ou moins ontologistes. Si nous voyons tout en Dieu (Malebranche), ou dans la lumière divine (Bossuet, Fénelon, Gratry, etc.), si nous trouvons Dieu en nous de quelque façon (Para du Phanja, Maine de Biran, Cousin, Rothenflue, MM. Janet et Séailles, etc.), si nous nous sentons unis à Lui, éclairés, actionnés, attirés par Lui (MM. Charles, H. Joly, etc.), nous pouvons, sans le secours du raisonnement, atteindre un Infini existant ; et le principe d'identité

[1] Compte rendu du Congrès de Bruxelles, IIIe Section, p. 85.
[2] Compte rendu, IIIe Section, p. 310.
[3] Dans le *Liber contra insipientem.*

peut dès lors montrer l'existence du Parfait dans son idée à ceux qui ne l'y auraient pas aperçue.

Quelques auteurs, tout en se gardant des fantaisies de l'ontologisme et de l'innéisme, donnent une certaine valeur au raisonnement anselmien, sous prétexte que la notion de Dieu, étant dérivée du concours de l'expérience et de la raison, doit être objective; et par là ils abandonnent la forme primitive de la preuve discutée et en changent la nature.

Le nouveau défenseur de l'argument ontologique n'a pas cru nécessaire de se ranger formellement dans l'un ou l'autre de ces groupes; mais il se croit assuré d'avoir élevé sa preuve sur un fondement solide, l'idée objective de l'Etre souverainement parfait.

DIVISION DU MÉMOIRE

Une première partie donnera :

1° Le sens véritable de la preuve ontologique et sa réfutation directe;

2° La réfutation des raisons apportées par saint Anselme et ses partisans.

Une deuxième partie montrera cette preuve rendue *a posteriori* par saint Anselme et devenue la conclusion tautologique d'un raisonnement suspect.

Une troisième partie établira que les Anselmistes ont, comme leur maître, changé la nature de l'argument *a priori*.

Enfin une quatrième partie examinera si on a trouvé et si on peut trouver le moyen de rendre valable la preuve ontologique, et donnera une réponse négative.

PREMIÈRE PARTIE

Sens véritable et réfutation de l'argument ontologique.

Sens véritable de l'argument ontologique. — « J'ai cherché, dit saint Anselme, si je ne pourrais pas trouver un argument qui puisse se passer de toute autre preuve, et qui se suffise à lui-même. » Et il croit l'avoir découvert. Il nous l'expose en ces termes dans le *Proslogium*. Nous citons la traduction de M. Bouchitte :

« Nous croyons, Seigneur, qu'au-dessus de vous on ne saurait rien concevoir par la pensée. Faudrait-il donc croire qu'un pareil Etre n'existe pas, parce que l'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a point de Dieu! Mais lorsqu'il entend dire qu'il y a quelque être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer de plus grand, ce même insensé comprend

cette parole; cette pensée est dans son intelligence, encore qu'il ne croie pas que l'objet de cette pensée existe. Autre chose est en effet d'avoir l'idée d'un objet quelconque, autre chose est de croire à son existence. Car, lorsque le peintre pense d'abord au tableau qu'il va faire, il le possède, il est vrai, dans son intelligence; mais il sait qu'il n'est pas encore, puisqu'il ne l'a pas encore exécuté. Lorsqu'au contraire il l'a peint, non seulement il l'a dans l'esprit, mais il sait encore qu'il l'a fait. L'insensé lui-même est donc obligé de convenir qu'il a dans l'esprit l'idée d'un être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer de plus grand; parce que, lorsqu'il entend énoncer cette pensée, il la comprend, et que tout ce que l'on comprend est dans l'intelligence; et, sans aucun doute, cet objet au-dessus duquel on ne peut rien comprendre n'est pas dans l'intelligence seule; car s'il n'était que dans l'intelligence, et qu'on supposât qu'il est aussi dans la réalité, on aurait ainsi un être plus grand que celui qui n'a d'existence que dans la pure et simple pensée. Si donc cet objet, au-dessus duquel il n'est rien, était seulement dans l'intelligence, il serait cependant tel, qu'il y aurait quelque chose au-dessus de lui : conclusion qui ne saurait être légitime. Il existe donc certainement un être au-dessus duquel on ne peut rien imaginer, ni dans la pensée ni dans le fait..... Ce que nous venons de dire est si vrai, que l'on ne saurait concevoir que Dieu n'est pas. Nous pouvons penser, en effet, qu'il y a quelque chose dont on ne peut, en aucune façon, supposer la non-existence, et par là cette chose est plus grande que celle dont l'idée n'implique pas nécessairement l'existence. C'est pourquoi, si l'être au-dessus duquel on ne peut rien imaginer de plus grand, peut être regardé comme n'existant pas, il suit que cet être qui n'avait point d'égal, n'est déjà plus celui au-dessus duquel on ne peut rien imaginer; conclusion nécessairement contradictoire. »

La pensée de l'abbé du Bec est claire. Il croit que, pour prouver Dieu aux athées, il faut se placer avec eux sur un terrain commun, c'est-à-dire partir d'un principe qui soit accepté de part et d'autre. Ce principe, c'est la conception même de Dieu : car ce qu'ils nient, ce n'est pas l'idée de Dieu, c'est son existence; ils doivent concevoir ce qu'ils nient. L'idée de Dieu, ou la définition de Dieu, peut donc être admise d'un commun accord et par ceux qui croient en Lui et par ceux qui n'y croient pas. C'est de cette idée que le docteur normand prétend faire sortir l'existence, par voie de raisonnement pur, et donner par là une démonstration apodictique de la réalité de l'Etre parfait. Il pense que l'analyse du pur concept de Dieu, défini l'Etre au-dessus duquel on ne peut rien imaginer de plus grand, y trouvera sans difficulté l'existence, puisqu'un pareil Etre doit exister sous peine de n'être pas le plus grand possible, et d'être inférieur, lui qui ne doit pas avoir d'égal, à l'Etre infiniment grand, qui existerait à la fois dans l'esprit et dans la réa-

lité. L'idée de Dieu, qui sert de base à cette argumentation, est-elle subjective ou objective? Ce point est capital. Si cette idée est subjective, la pointe de la plus subtile analyse n'y découvrira jamais la réalité de l'existence. Si elle est objective, elle contient non seulement l'idée, mais la vérité de l'existence de Dieu, et il n'est besoin d'aucune preuve pour la démontrer.

Expliquons-nous. Une idée est subjective quand on ignore si l'objet qu'elle exprime existe véritablement. La notion de Dieu est donc subjective tant qu'on n'a pas démontré l'existence de son objet. Il peut y avoir plusieurs espèces de concepts subjectifs de Dieu : un concept faux, comme le Dieu des anthropomorphites; le concept du Parfait, pensé seulement comme idéal ou même comme possible; enfin le concept du vrai Dieu, infini, parfait, réel et vivant, si on n'a pas encore établi son existence. Ce concept reste purement subjectif; et, quand le nouveau défenseur de saint Anselme nous dit et nous répète que l'idée d'Etre parfait dont parle son maître ce n'est pas l'idée d'un Etre parfait idéal, ou simplement possible, mais celle d'un Etre parfait réel, concret, existant, et qu'il croit par là donner au concept de Dieu un caractère objectif, il fait une grave confusion. On peut avoir la pensée vraie du vrai Dieu sans avoir une pensée objective. C'est le cas de l'athée qui admet la définition et discute sur l'existence de l'Etre parfait. Il ne parle pas assurément d'un idéal abstrait, ni d'un être possible, mais d'une réalité concrète. L'idée de Dieu est objective lorsque la pensée ne se contente pas de le concevoir comme réel, mais qu'elle atteint son existence concrète, soit directement, soit indirectement, soit par la vision intuitive, soit par le souvenir de cette vision, soit par une démonstration irréprochable.

Les bienheureux au Ciel, les saints qui sur la terre sont honorés de la vision de Dieu, en ont une connaissance objective. Le souvenir de cette sorte de connaissance, tel, par exemple, que nous le retrace saint Paul dans une de ses épîtres, est encore objectif, quoiqu'à un degré moins parfait. Enfin l'idée que les grands spiritualistes de tous les temps, Platon et Aristote, saint Augustin et saint Thomas, Bossuet et Leibniz se sont faite de Dieu, après avoir démontré son existence, est encore objective, du moins dans ce qu'ils ont connu de vrai de sa nature. Dans l'idée objective, la pensée porte sur l'objet; dans l'idée subjective, la pensée porte sur l'idée elle-même. *Cela posé, quelle est la nature de l'idée de Dieu dans l'argument anselmien? Subjective ou objective?*

Il ne saurait y avoir le moindre doute ; la conception est subjective et purement subjective. On peut en donner plusieurs raisons.

En premier lieu, saint Anselme « *veut trouver un argument qui se suffise à lui-même* »*;* le concept de Dieu dont il part n'est donc pas

démontré objectif par une autre preuve. Et pourtant, puisque nous n'avons pas l'expérience de Dieu, un seul moyen peut nous donner la vérité de son existence, c'est une bonne preuve.

Toute définition de Dieu qui n'est pas le résultat d'une démonstration *a posteriori* ne peut être que subjective. Le concept objectif de l'Etre premier ne peut se trouver qu'au bout d'un raisonnement légitime. Et il est clair comme le jour que l'abbé du Bec procède *a priori* dans son argumentation, et que le concept de Dieu n'est pas le résultat, mais le point de départ de sa démonstration.

En second lieu, saint Anselme veut partir, pour prouver l'Etre parfait aux athées, d'un principe accepté nécessairement par eux. Or ce principe est et ne peut être que la conception subjective de Dieu. Lorsque l'impie entend dire qu'il y a un Etre au-dessus duquel on ne peut rien imaginer, il a beau s'écrier dans son cœur : Il n'y a point de Dieu! il comprend ce qu'on dit et ce qu'il nie. L'idée de Dieu est dans son esprit, mais cette idée est purement subjective, puisqu'il ne croit pas à l'existence de son objet. Le docteur normand a donc mis à la base de son argument un concept subjectif, puisqu'il voulait le faire accepter par l'athée.

D'ailleurs, si le saint docteur eût parlé de Dieu, et non de son idée, il aurait commis une pétition de principe puisqu'il aurait posé Dieu comme existant avant d'en avoir fait la preuve.

Le Dieu de la preuve ontologique est donc une idée purement subjective. Et cependant la subjectivité de ce concept est niée absolument par le nouveau défenseur de saint Anselme. On en trouve la preuve en maints endroits de sa dissertation et dans le procès-verbal de la séance où elle fut discutée.

« *L'idée de l'Etre premier n'est pas purement subjective* », répondit-il à un contradicteur qui lui en faisait le reproche[1].

« *Ce serait une erreur de croire,* lit-on à la 3e page de son mémoire, *que saint Anselme prétende faire abstraction de toute expérience et qu'il donne l'idée de Dieu comme une idée innée*[2]. *Dans sa réponse à Gaunilon il donne la genèse de l'idée de l'Etre parfait. Il établit, comme il l'a fait plus longuement dans le* MONOLOGIUM, *que nous constatons dans les êtres inférieurs des perfections de plus en plus grandes, que ces êtres ne sont bons qu'en vertu de ce peu de perfection qu'ils possèdent, et que nous pouvons concevoir par la pensée une perfection absolue, expliquant toute réalité, et réalisée elle-même dans un Etre premier. Bien plus, ajouterons-nous, l'Etre parfait est le but où tendent toutes*

[1] Compte rendu, IIIe Section, page 310.

[2] Ce dernier membre de phrase se trouve seulement dans les *Annales de philosophie chrétienne,* mai 1895, page 158, où le travail du nouvel Anselmiste a reçu quelques additions.

nos pensées, l'objet de nos désirs sans cesse renaissants, la loi de notre vie. Saint Anselme ne part pas du concept d'un idéal abstrait, mais de l'idée de l'Etre parfait; et cette conception naît dans l'intelligence du concours de l'expérience et de la raison[1].

Enfin l'auteur déclare qu'on ne peut pas avec Kant dire de l'argument de saint Anselme, comme de telle preuve de Descartes, « *qu'il fait abstraction de toute expérience et conclut absolument a priori de simples concepts à l'existence d'une cause suprême*[2]. »

Pour établir que dans l'argument anselmien le concept de Dieu est objectif, M. Bertin dit donc qu'il n'est pas une idée innée, qu'il suffirait d'analyser pour avoir l'existence de Dieu, et il y voit une idée acquise par le concours de l'expérience et de la raison. — La notion de Dieu provient certainement d'un travail synthétique de la raison sur les données déjà élaborées de l'expérience. Mais saint Anselme a d'abord fait abstraction de cette considération. Du reste, expliquer comment se forme le concept de Dieu, ce n'est point par le fait même prouver l'existence de la Cause première, comme nous l'établirons bientôt; on est sur la voie, mais au commencement seulement de la voie; il faut la parcourir pour arriver au terme; ce qui ne se fait que par une preuve légitime. M. Bertin semble croire que les idées innées seraient seules subjectives, et comme leur existence est extrêmement problématique, il n'y aurait point d'idées subjectives. Cependant sont subjectives toutes les idées factices et chimériques, toutes les idées dues au travail de l'imagination combinatrice et créatrice, ainsi que, tant qu'on n'a pas établi l'existence de leur objet, celles qui sont le produit de la raison. Et cependant l'expérience externe ou interne a fourni tous les matériaux de ces concepts.

M. l'abbé Bertin n'a pas remarqué que l'argument du *Proslogium* ne reste pas le même dans le *Liber contra insipientem*. Dans l'exposé primitif de son raisonnement, saint Anselme fait complètement abstraction de la manière dont est formée l'idée de Dieu. Qu'elle soit innée ou acquise, qu'elle vienne de la raison seule ou de la raison interprétant les données de l'expérience, elle implique l'existence de son objet : telle a été la pensée première de l'auteur de l'argument ontologique. Le texte même du *Proslogium* que nous avons cité, le prouve. Il ne fait aucune allusion à l'origine rationnelle, expérimentale ou mixte du concept. Il se contente de remarquer qu'il est présent dans l'esprit de l'incroyant, comme dans celui du croyant, et de cette existence idéale il croit pouvoir inférer une existence réelle.

Réfutation de l'argument primitif de saint Anselme. — Voyons

[1] Compte rendu, IIIe Section, page 79.
[2] *It.*, p. 87.

maintenant ce que vaut cette preuve. « On ne saurait, dit M. Rabier[1], en nier l'originalité. C'est à coup sûr un des efforts les plus extraordinaires de la pensée métaphysique. Bon ou mauvais, l'idée n'en pouvait venir à n'importe qui; car il y a des fautes mêmes qu'une intelligence médiocre ne commet pas. Un esprit chercheur et hardi pouvait seul l'inventer. Mais, tout en rendant cette justice à saint Anselme, il faut bien reconnaître, et l'on reconnaît généralement aujourd'hui, que ce grand effort n'a pas abouti. Sans vouloir reprendre ici une critique déjà faite et bien faite, signalons brièvement le vice radical de l'argument : c'est une violation formelle de ce principe même d'identité, sur lequel le raisonnement semble s'appuyer.

En effet, le principe d'identité permet de tirer d'un sujet tous les attributs qui y sont contenus; mais ce même principe exige que ces attributs soient de même nature que le sujet, c'est-à-dire réels si le sujet est réel, conçus si le sujet est simplement conçu. Par exemple, un triangle réel a des angles réels, mais il est absurde d'attribuer des angles réels à un triangle conçu. Or, dans la preuve ontologique, le sujet, Dieu, est simplement conçu, puisqu'il s'agit précisément de passer de l'idée à l'être; c'est donc une contradiction évidente de dire que dans ce sujet conçu est comprise, comme attribut, une existence réelle. Autant vaudrait dire qu'une idée de maison a des portes réelles. Bien que le mot existence fasse illusion, il ne peut être question dans la conclusion de l'argument que d'une existence simplement pensée, simplement idéale.

En somme, il y a dans l'argument ontologique cette prétention impossible et contradictoire de trouver par l'analyse, et comme élément intégrant d'une idée, quelque chose de distinct de cette idée et d'extérieur à cette idée. Le sophisme n'est pas niable, mais il faut convenir que c'est le plus ingénieux, le plus subtil de tous les sophismes. »

« Il nous semble difficile de prétendre, ajoute M. Boirac[2], que notre esprit, dans l'idée qu'il se fait d'un Etre absolument parfait, n'introduise pas nécessairement l'idée d'existence. Si l'on objecte, avec Kant, que l'existence pure et simple n'est pas une perfection, l'existence nécessaire en est certainement une[3]. Mais d'autre part il faut, ce semble, concéder à Kant qu'il est illégitime de conclure de l'idée à la réalité. L'argument de saint Anselme prouve qu'il est absurde de concevoir un Etre absolument parfait sans le concevoir comme existant nécessairement : il ne prouve pas que cet Etre existe en effet. Autre

[1] *Etudes critiques sur le Discours de la Méthode*, p. 117.
[2] *Cours de philosophie*, p. 471.
[3] Erreur, les mêmes raisons établissent que l'existence, soit contingente, soit nécessaire, n'est pas une perfection proprement dite, mais la position, la réalisation des perfections, soit contingentes, soit nécessaires.

chose est le concept de l'existence, autre chose l'existence effective. L'idée de Dieu qui est dans notre esprit enveloppe dans notre esprit l'idée d'existence; mais Dieu existe-t-il? Un objet correspond-il dans la réalité à ce concept d'un Etre auquel ne manquerait aucune perfection? La question demeure pendante. La réalité des choses ne peut pas se prouver par l'analyse de leurs concepts : d'une perfection idéale on ne peut faire sortir qu'une existence idéale. L'argument ontologique est l'un ou l'autre de ces deux sophismes : une pétition de principe, s'il enferme d'avance l'affirmation de l'*existence réelle* dans l'idée de la perfection; une ignorance du sujet (ignoratio elenchi) s'il prétend avoir prouvé l'existence réelle de Dieu, parce que l'*idée d'existence* est contenue dans l'idée de la perfection. »

La valeur de la preuve ontologique est-elle liée a celle de la raison? — La réfutation de M. Boirac est nette et catégorique. Aussi n'est-on pas médiocrement étonné de la voir accompagnée des réflexions suivantes qui l'anéantissent, et renfermeraient une raison irréfutable en faveur de l'argument de l'abbé du Bec si elles étaient fondées.

« Toutefois, dit l'éminent professeur, s'il est vrai que nous ne puissions pas concevoir l'Etre parfait sans le concevoir comme existant nécessairement, le doute qu'on élève sur la valeur de la preuve ontologique est en somme un doute élevé sur la valeur même de la raison. La raison juge *a priori* que l'Etre parfait doit exister [1]. La vérification *a posteriori* de ce jugement fait défaut. Est-ce vraiment un motif suffisant pour la raison de douter de sa vérité? Sous l'appareil du syllogisme, la preuve de saint Anselme dissimule au fond un acte de foi [2] de la raison dans la portée objective de ses concepts, et en particulier du plus compréhensif de tous, le concept de l'Etre parfait. »

Cette citation est une preuve de l'inconscience avec laquelle des auteurs, d'ailleurs très distingués, ajoutent les vues superficielles à l'erreur et à l'incohérence, pour être restés esclaves de la méthode individualiste de Descartes.

Si pour classer la preuve anselmique on doit choisir entre la pétition de principe ou l'ignorance du sujet, comment le doute élevé sur la valeur de cet argument est-il en somme un doute élevé sur la valeur même de la raison? Des métaphysiciens, il est vrai, ont prétendu que la valeur de la raison était liée à celle du raisonnement anselmique, mais ils ne commettaient pas l'incohérence de placer les débris de cet argument parmi les sophismes de la pétition de principe ou ceux de l'ignorance du sujet.

[1] Ce n'est pas exact : l'esprit ne porte cette affirmation que pour rendre raison d'une donnée positive et réelle de l'ordre physique, moral ou méthaphysique : il ne juge donc pas *a priori*.

[2] Ce n'est pas d'un acte de foi qu'il faudrait parler, mais d'un acte d'évidence.

M. l'abbé Bertin partage l'avis de M. Boirac, mais il évite sa contradiction. « Pour douter de ce raisonnement, répète-t-il après Fénelon, il faudrait douter de la raison même. »

Examinons en elle-même la valeur de l'objection. Est-il vrai que le doute élevé sur la valeur de la preuve ontologique est un doute élevé sur la valeur même de la raison parce qu'il mettrait en question la portée objective de ses concepts ?

Il est facile de montrer que cette crainte n'est pas justifiée. Déjà au Congrès de Bruxelles[1] M. l'abbé Bouyssonie avait présenté la même objection en ces termes : « Si mes idées sont objectives, pourquoi ne serait-il pas légitime de passer de l'idée à l'objet? Pourquoi vous fier par exemple à l'objectivité du principe de causalité, parce qu'il s'impose à votre esprit, et ne plus vous fier à l'objectivité de l'Etre infini ? Vous admettez que le principe de causalité est la loi des choses parce qu'on ne peut penser autrement. De même, on ne peut penser que l'Etre parfait *nécessaire* n'existe point. »

Réponse a la question précédente. — Négligeant de relever la manière dont M. Bouyssonie prouvait l'objectivité du principe de causalité, un congressiste, connu par ses nombreux et solides travaux philosophiques, M. l'abbé Farges, réfuta l'objection en quelques mots : « L'objection de M. Bouyssonie, dit-il, est la plus subtile de toutes. Cependant je pense qu'on peut y répondre clairement. Toutes nos idées simples (non composées), étant tirées par abstraction des réalités observées, sont nécessairement objectives. De plus, après avoir comparé deux idées simples (celles de cause et d'effet par exemple), et avoir découvert le rapport nécessaire qui les relie, nous avons encore droit de conclure à l'objectivité de ce rapport puisque les termes comparés sont objectifs. Mais, il n'en est plus ainsi des idées *composées,* dont la composition même pourrait être due à l'activité du sujet pensant. Ainsi la notion de *montagne d'or* n'est pas nécessairement objective, quoique les deux termes, montagne et or, le soient. De même pour l'idée de l'infini, la plus complexe et la plus riche de nos idées, on ne saurait en soutenir l'objectivité sans être tenu d'en donner des preuves. »

Comme le fait observer le docte sulpicien, les idées qui viennent directement par abstraction de l'expérience interne ou externe sont seules nécessairement et toujours objectives. Il les appelle simples : elles le sont en ce sens que l'abstraction, qui les forme, dégage simplement, sans y rien ajouter, l'universel qui est concrétisé dans les objets, quoiqu'elles soient toutes complexes, excepté l'idée d'être. On les appellerait mieux idées immédiates, directes, intuitives. Telles sont toutes les idées dont la matière est fournie par les sens et la conscience. Mais

[1] Compte rendu, page 312.

l'esprit peut combiner ces idées de diverses façons : le résultat ne correspondra pas toujours à une réalité. Avec l'idée objective de volume et de surface, on construit une partie des mathématiques qui n'expriment aucune réalité objective concrète. Qui a jamais vu des chiliogones ou des myriagones? C'est pourtant avec l'idée objective de surface et de volume que nous formons ces polygones.

L'idée d'absolu, d'infini, de parfait, quoique ayant besoin de données expérimentales pour être formée, en est cependant le plus éloignée possible. Car si dans l'expérience on trouve de l'être, de la substance, de l'activité causale, des finalités, on ne saurait y découvrir l'absolu, l'infini, le parfait. La notion qui exprime une pareille réalité n'est donc pas directe et intuitive. Elle peut être objective, mais elle ne l'est pas nécessairement et toujours.

Elle peut l'être, et cela suffit pour répondre à l'objection de M. Boirac, et empêcher que le doute jeté sur la valeur de la preuve ontologique atteigne la valeur de la raison elle-même. Une preuve légitime de l'existence de Dieu, comme celle de la contingence du monde ou celle de nos tendances vers l'infini, aboutit à un concept objectif de l'Etre nécessaire, infini et parfait. Le doute élevé sur la solidité de ces deux preuves, et de toutes les preuves démonstratives, ébranlerait l'autorité même de la raison, parce qu'il mettrait en cause la valeur de la raison, qui fait le fond de notre intelligence; mais il n'en est pas de même de la prétention insupportable et irrationnelle de faire tous nos concepts objectifs. Au contraire, c'est la prétention de considérer comme objectifs les concepts non rattachés à l'expérience, qui ébranlerait la raison, puisqu'on affirmerait sans preuve suffisante l'existence de leur objet.

L'idée d'infini, d'absolu, de parfait peut, avons-nous dit, n'être pas objective. Nous l'avons prouvé pour le concept de l'*Ens quo majus cogitari nequit,* tel qu'il se trouve de l'argument du *Proslogium.* Saint Anselme, considérant cette idée indépendamment de la manière dont elle a été formée, n'avait qu'une notion purement subjective. Nous allons plus loin. Lors même qu'on admettrait que le concept complexe d'infini, d'absolu, de parfait emprunte à l'expérience tous ses éléments, comme le soutient l'Ecole, on n'aurait pas fourni par le fait même la preuve de son objectivité. On aurait montré l'origine en partie expérimentale de cette idée, mais non sa valeur ontologique; on aurait expliqué comment nous formons cette notion, mais non pas pourquoi nous la formons et l'objectivons.

Ce qui fait le caractère spécial de cette notion première, ce ne sont pas les éléments empruntés à l'expérience ; ces emprunts lui sont communs avec toutes les idées abstraites. Ce qui la distingue, ce qui en fait une idée à part, ce qui exige pour elle une genèse différente que pour les idées même les plus générales de l'esprit humain, comme celles d'être,

de cause, de substance, d'accident, etc., c'est que les éléments de sa compréhension doivent être réunis par une synthèse rationnelle *sui generis,* qui aboutit à faire exprimer à cette idée, à l'état de possible ou de réel suivant les cas, un objet tout opposé à ceux qui existent dans l'expérience. L'absolu, c'est l'être totalement indépendant de toute condition, de toute limite. Ces éléments sont objectifs, mais, séparés, ils ne forment pas l'absolu. Ce sont des matériaux que le ciment n'a pas reliés pour en faire un mur. Réunis, ils expriment l'absolu; mais la synthèse est faite par l'esprit. Or qui nous dit que toutes les constructions de l'esprit sont objectives? Nous en connaissons une infinité qui sont purement imaginaires ou possibles. La vérification *a posteriori* de l'existence de l'absolu fait complètement défaut. Raison de plus pour ne pas l'admettre sans de bonnes preuves. Nous concevons l'absolu, non pas par une extension ou multiplication des données empiriques, ce qui suffirait déjà pour rendre la notion subjective, mais par l'appréhension d'une perfection relative dont nous écartons toute limite et toute imperfection. Ainsi la perfection reste et elle est pensée absolue. « La notion de l'absolu, dit Maine de Biran, prouve seulement que nous avons la faculté d'ôter toutes limites à nos conceptions. » Mais c'est l'esprit seul qui ôte ces limites, et cette opération, quoique naturelle, ne lui permet pas *ipso facto* d'affirmer l'existence de l'Etre sans conditions et sans limites. Du moins il faudrait des raisons solides pour le prouver, et la philosophie indépendante les attend encore et les attendra sans doute longtemps.

M. l'abbé Bertin voit une idée objective du Parfait dans la preuve de saint Anselme parce que le grand docteur en attribuerait, d'après lui, la formation concurremment à la raison et à l'expérience. Il nous semble avoir montré à la fois que cette explication est insuffisante et que saint Anselme n'y a pas recours dans le *Proslogium.*

Réfutation du motif que donne saint Anselme en faveur de sa thèse. — Il reste à apprécier la raison que donne l'abbé du Bec pour passer de l'ordre idéal à l'ordre réel, de l'idée à l'objet. Le R. Père Monsabré y voit « un pur jeu de l'esprit[1]. »

Ce jugement n'est peut-être pas trop sévère. Le saint docteur joue sur le sens du *quo majus cogitari nequit.* De ce que l'impie, en niant Dieu, en admet par la définition l'existence mentale, saint Anselme prétend par un jeu de mots l'acculer à la contradiction, s'il n'en admet pas aussi l'existence effective.

« [1] Au premier énoncé de cette démonstration hardie l'intelligence est surprise, je l'avoue, dit-il ; et plus elle est novice dans l'art de philosopher, plus la preuve anselmique lui semble supérieure à toutes les autres ; mais en y réfléchissant il est facile de voir qu'elle se réduit à un pur jeu d'esprit. » (Monsabré, *Conférences de Notre-Dame,* Carême de 1873, page 271.)

Kant a eu raison de soutenir après Gassendi que l'existence n'est pas une perfection, même l'existence nécessaire, quoi qu'en dise M. Boirac. L'existence n'est pas un attribut réel et positif, c'est-à-dire une réalité qui puisse s'ajouter à l'essence d'une chose. C'est simplement la position de la chose. Autrement, il y aurait dans l'ordre existant un attribut de plus que dans l'être pensé : ce qui est impossible; car alors la pensée ne serait pas adéquate à l'être. Cent thalers réels, disait Kant, ne contiennent rien de plus que cent thalers pensés. Il n'y a pas un millionième de thaler de plus dans la réalité que dans la pensée. C'est toujours cent thalers ici conçus, là existants. Hégel avoue que l'exemple des thalers a fort contribué au succès de la critique de Kant, et il s'efforce d'en diminuer la portée. « On peut appeler barbare, dit-il, cette sorte de comparaison. On ne doit pas ignorer que, lorsqu'il s'agit de Dieu, on est en présence d'une chose de toute autre espèce que cent thalers. Car ce qui fait précisément la finité, la contingence des choses, c'est que leur existence se distingue de leur notion. Mais à l'égard de Dieu, la pensée et l'existence, l'être et la notion sont identiques; et c'est précisément cette unité de la notion et de l'être qui constitue Dieu[1]. »

Hégel répète une vérité admise universellement, que l'existence s'identifie en Dieu avec l'essence, qu'elle ne peut pas rester à l'état de simple possibilité, ni lui appartenir d'une manière contingente. Mais de là peut-on conclure l'identité de l'idée et de la réalité de Dieu, ou simplement que l'Etre nécessaire ne peut pas être simplement possible, et que, s'il existe, il existe nécessairement et non pas contingemment? La réponse va de soi.

L'existence nécessaire n'est pas plus une perfection que l'existence contingente. Elle est simplement la réalisation des perfections nécessaires, comme l'existence contingente est la position des êtres contingents. Pour qu'une existence quelconque pût être considérée comme une perfection, il faudrait que par elle-même elle constituât une propriété susceptible d'être ajoutée aux autres de l'être, comme, par exemple, dans l'âme humaine, l'intelligence est une perfection à côté de la sensibilité et de la volonté. L'existence est un état des perfections qui ne sont plus idéales, mais réelles : elle n'est pas elle-même une perfection.

Avant Kant, Gassendi avait fait la même observation. « L'existence (même nécessaire), avait-il dit, n'est pas une perfection : c'est une forme, ou un acte sans lequel il ne peut y en avoir; et de fait, ce qui n'existe point n'a ni perfection ni imperfection; et l'on ne dit point d'une chose qui n'existe pas qu'elle est imparfaite, mais qu'elle est nulle. »

[1] Hégel, *Logique*, traduction Véra, page 302.

Descartes répondit à Gassendi avec cette assurance qu'il mettait au service des parties suspectes de sa philosophie plutôt qu'à la défense des parties inébranlables : « Je ne vois pas de quel genre de choses vous voulez que l'existence soit, ni pourquoi elle ne peut pas être aussi une propriété comme la toute-puissance, prenant le nom de propriété pour toutes sortes d'attributs. Bien davantage, l'existence nécessaire est vraiment en Dieu une propriété prise dans le sens le moins étendu (proprium), parce qu'elle convient à lui seul et qu'il n'y a qu'en lui qu'elle fasse partie de l'essence[1]. »

Gassendi avait raison. L'existence nécessaire, quoique propre à Dieu, ne constitue pas une de ses perfections; elle est l'état, la manière d'être, l'acte de toutes ses perfections. Descartes ne *voyait pas ;* mais il oubliait qu'il avait lui-même prononcé l'apophthegme fameux : Un qui voit, vaut mieux que mille qui ne voient pas.

Il reste à dire un mot de la prétendue supériorité du réel sur l'idéal. Ce qui n'existe pas n'a ni perfection ni imperfection, dit justement Gassendi. Voilà pourquoi la comparaison de saint Anselme entre l'Infini réel et l'Infini mental est condamnée à rester stérile. Car l'un est tout, l'autre n'est rien. Pour que le parallèle fût possible, il faudrait que l'Infini idéal eût au moins une once, un atome de réalité. Dans ces conditions la comparaison est purement verbale. On se figure que le néant de la réalité est pourtant quelque chose.

On peut opposer l'idéal à l'idéal, le réel au réel, et prononcer quelle est la pensée ou la réalité qui possède le plus de perfection, chacune dans son ordre; mais on travaille à vide en voulant étendre la comparaison d'un ordre à l'autre. Sans doute on rapproche parfois les qualités d'un objet réel et celles d'un objet idéal, et on dit, par exemple, qu'un arbre de la forêt voisine a moins de perfection qu'un mammifère quelconque, purement possible; mais la comparaison est illusoire, car elle ne met pas en présence des propriétés de même nature, puisque les unes sont réelles et pas les autres. Mais, dira-t-on, les mêmes attributs se trouvent dans le concept et dans l'objet, ici existants, là possibles et pensés. Sans doute, mais que voulez-vous tirer de là, sinon qu'abstraction faite de l'existence, leurs attributs se valent, et qu'établir une comparaison à des points de vue diamétralement opposés, c'est se payer de mots et faire du psittacisme, puisque, pour exister, une comparaison doit atteindre le même côté des choses?

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE. — Nous croyons avoir montré : 1° Que l'argument du *Proslogium* se déduit d'une idée subjective et se trouve par conséquent dépourvu de toute valeur; 2° Que les raisons apportées par saint Anselme et ses partisans sont sans force.

[1] Œuvres de Descartes, édition Cousin, pp. 202 et 291.

Nous allons maintenant assister à la transformation de la preuve ontologique opérée par saint Anselme lui-même, et nous examinerons sa nature et sa portée.

DEUXIÈME PARTIE

La preuve de saint Anselme modifiée par son auteur et devenue un argument *a posteriori,* ou plutôt la conclusion tautologique d'un raisonnement *a posteriori* douteux.

Saint Anselme nous fournit un exemple d'une anomalie qu'on remarque chez les plus grands esprits : ils mettent plus d'ardeur à défendre les points contestables que les parties solides de leurs systèmes, et ils sont dans l'impossibilité de reconnaître les côtés faibles de leurs doctrines, quand elles renferment quelque brillante vraisemblance.

Après de longues recherches, l'abbé du Bec avait cru trouver dans la preuve ontologique une démonstration nouvelle, claire et accessible à tous les esprits, rigoureuse et suffisante par elle-même. En réfléchissant sur l'idée de l'Etre parfait il voyait nettement qu'un pareil Etre ne peut rester à l'état de simple possible dans la pensée, que l'existence lui appartient nécessairement. Mais au lieu de conclure seulement, selon les lois de la logique, qu'on ne peut songer à Lui sans lui attribuer dans son esprit une existence nécessaire, il passait de l'ordre idéal à l'ordre réel, et, ébloui par la pensée que l'*Ens quo majus cogitari nequit* réel serait plus grand que le même à l'état purement conceptuel, il posait obstinément l'existence de l'Infini réel; et il semble n'avoir jamais reconnu son illusion.

Gaunilon eut beau lui faire observer que de l'idée de Dieu, supposée présente dans tous les esprits, on ne pourrait pas inférer logiquement son existence réelle. Au lieu de prendre corps à corps la difficulté et de chercher à motiver le passage de la pensée à l'objet, l'abbé du Bec fit porter sa réponse sur des points accessoires. Il se rejeta sur l'exemple de Gaunilon, les îles Fortunées les plus belles qui soient sorties de l'imagination des poètes, et qui devraient exister par là même; il montra sans difficulté que tout, en dehors de l'Etre infiniment grand, n'a qu'une perfection relative même dans l'esprit qui le conçoit, et que l'objection confondait le *majus omnibus* avec le *quo majus cogitari nequit.* Mais cette distinction, parfaitement légitime, était en dehors de la question, et ne prouvait nullement que pour l'Etre absolument parfait on puisse plus logiquement que pour les êtres relativement parfaits passer du concept à l'existence, sous prétexte que l'*Ens quo majus cogitari nequit* doit être à la fois dans l'esprit et la réalité.

Un autre point auquel s'attache saint Anselme dans la défense de

son argument c'est l'intelligibilité de l'idée de Dieu. Gaunilon lui avait objecté qu'on ne pouvait penser à la chose dont il parlait, et qui serait plus grande que tout ce que l'esprit peut concevoir, parce qu'on ne pouvait s'en former une idée par comparaison avec une autre semblable. Le saint docteur lui fit voir aisément qu'on peut se faire une certaine idée de l'Etre parfait : « Veux-tu dire, lui répondit-il, que nous ne connaissons pas Dieu à fond ? Je l'accorde; mais que s'ensuit-il? De ce que nous ne pouvons pas regarder le soleil, s'ensuit-il que nous sommes aveugles? » Et, s'appuyant sur le témoignage de la conscience comme sur la preuve la plus solide, il établit qu'on peut s'élever par une forte conjecture des choses plus ou moins parfaites à l'Etre tout parfait. Il faut citer tout le texte, car il est capital pour établir la seconde partie de ce travail, à savoir que saint Anselme a modifié son argument *a priori* et en a fait un raisonnement *a posteriori,* ou plutôt la conséquence tautologique d'une preuve *a posteriori.* « Si tout bien inférieur ressemble au bien supérieur suivant la mesure de sa bonté particulière, il est évident pour tout esprit raisonnable, qu'il est possible de s'élever du moins au plus; ainsi des choses au-dessus desquelles on peut en concevoir d'autres on peut fortement conjecturer ce qui surpasse toute espèce de conception. » « Quoniam omne minus bonum in tantum est simile majori bono in quantum est bonum, patet cuilibet rationali menti quia de minoribus bonis ad majora conscendendo, ex his quibus aliquid cogitari potest majus, *multum possumus conjicere* aliud quo majus nihil cogitari potest. »

Quel est le vrai sens de ces paroles? Faut-il y voir seulement la genèse de l'idée du Parfait, ou en même temps une double preuve de l'existence du Parfait, par la cause exemplaire (via eminentiæ) et la cause efficiente (via causalitatis)? Les deux choses pourraient s'y trouver, du moins en germe. Saint Anselme veut montrer à Gaunilon que nous avons une certaine idée de Dieu, et il emploie un raisonnement qui transforme sa preuve ontologique. Dans le *Proslogium* il partait d'une notion subjective, et quoique l'expérience ait une certaine part dans la formation de tous nos concepts, il en faisait complètement abstraction. Maintenant, non seulement il montre que cette idée est due au concours de la raison et de l'expérience, mais il apporte une démonstration qui pourrait peut-être la rendre objective. Il est important d'étudier la nature et la valeur de cette démonstration; elle avait été développée dans le *Monologium.* En voici un résumé fait par M. Bouchitte avec les termes mêmes de l'auteur : « L'immense variété des biens que nous reconnaissons appartenir à la multitude des êtres dans des mesures diverses, ne peut exister qu'en vertu d'un principe de bonté un et universel, à l'essence duquel ils participent tous plus ou moins. Cet être est souverainement grand et souverainement bon, le

summum de tout ce qui existe. Les êtres qui trouvent leur raison dans l'Etre absolu sont de nature différente et se distinguent de plus en plus par leur rang et leur dignité. On ne saurait douter, par exemple, que le cheval ne soit supérieur au bois, et l'homme au cheval; mais cette différence de dignité ne peut pas créer une hiérarchie de natures sans terme, et en exige nécessairement une supérieure en dignité à toutes les autres, qui soit le principe absolu de l'être, du bon et du grand. »

Quel est le vrai sens de ces paroles? Faut-il y voir seulement la genèse de l'idée du Parfait ou, en même temps, une double preuve (*via eminentiæ*) de l'existence du Parfait, par la cause exemplaire, et peut-être aussi la preuve moins controversée par la cause efficiente, quoiqu'elle n'y soit pas formellement exprimée?

La preuve par la cause efficiente est certainement rigoureuse : elle conduit apodictiquement à l'existence de l'Etre nécessaire et parfait. Car ces êtres, dont nous voyons à partir des frontières du néant croître la force, le mouvement, la vie, la perfection, sont tous cependant imparfaits, finis, contingents. Qu'on les prenne séparément, qu'on les prenne ensemble, ils n'ont pas leur raison d'être en eux-mêmes, mais dans une cause suprême, placée hors de la collection, et qui possède par elle-même la raison de sa propre existence, dans un Etre premier, nécessaire et parfait.

Sur la valeur de cette preuve il ne saurait y avoir de doute ni de divergence d'opinion; et si saint Anselme s'en était servi pour donner le caractère objectif à son idée du Parfait, il aurait réussi. Mais la preuve par la cause efficiente se trouve-t-elle dans le *Monologium* et le *Liber contra insipientem?* Ce *Summum* de tout ce qui existe est-il la cause efficiente suprême, ou simplement la cause exemplaire, ou les deux à la fois? Il est certain que Dieu est en même temps le Créateur et le Type de tous les êtres, mais l'abbé du Bec l'a-t-il établi dans son argumentation du *Monologium* et sa réplique à Gaunilon? La preuve par la cause efficiente n'a que faire de la considération des divers degrés d'excellence, de la hiérarchie des natures, de leur distinction par le rang et la dignité. Un seul être existerait, ou tous seraient entièrement semblables, que l'argument de la cause efficiente ne perdrait rien de sa valeur. L'importance que saint Anselme attache à la considération des divers degrés de perfection, l'insistance avec laquelle il les rappelle laisse donc quelque doute s'il a voulu donner à la fois la preuve par les deux causes.

Or, la preuve par la cause exemplaire (*via eminentiæ*), si elle est seule et ne reçoit aucun appui de l'autre, est-elle rigoureuse? Peut-on, de la seule vue de la hiérarchie des êtres, découvrir l'existence d'un Type parfait, qu'ils reproduisent plus ou moins bien? Sans doute je dois les rapporter comme effets à une cause suprême, et de là je puis

déduire qu'ils sont aussi ses images plus ou moins fidèles; mais puis-je tirer la même conclusion de la perception de leurs différents degrés d'excellence, et prononcer légitimement que ces degrés sont une reproduction diversement incomplète d'un Type absolu? Est-il bien vrai, comme le dit saint Thomas, « que le plus ou moins n'est affirmé des choses que selon qu'elles s'approchent diversement de quelque chose qui est absolu[1]? » Cette parole, vraie de la cause efficiente, l'est-elle aussi pour la cause exemplaire? Est-il bien vrai que « des perfections que je vois en plus ou en moins je ne puis dire le plus et le moins que par rapport à un maximum, et à un maximum réel et existant, archétype absolu de toute perfection?

Nombreux sont les penseurs qui l'ont soutenu après saint Anselme et saint Thomas. Le R. Père Monsabré a donné à cette preuve le poids de son autorité, l'éclat de son éloquence et une force qu'on ne trouve pas ailleurs[2].

[1] Magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est. (*Summa theol.*)

[2] « L'échelle progressive de la perfection dans les êtres n'est pas une chimère de notre imagination, c'est un fait qui s'impose à notre jugement. A partir des frontières du néant nous voyons croître l'être, la force, le mouvement, la vie, le vrai, le bon, le grand, le noble, le beau. D'un genre à un autre genre, d'une espèce à une autre espèce, nous nous élevons jusqu'à la perfection du règne; d'un règne à un autre règne, nous nous élevons jusqu'à la perfection humaine. Sans doute nous sommes peu de chose dans l'immensité qui nous enveloppe; mais la pensée, qui nous fait hommes, nous porte au-dessus du monde entier. S'il y a, mêlé à notre grandeur, quelque misère, il est grand de le savoir pendant que tous les êtres l'ignorent; et « quand même l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, dit Pascal, parce qu'il sait qu'il meurt; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Ainsi toute notre dignité consiste dans la pensée. » C'est par elle que nous connaissons notre faiblesse, par elle aussi que nous connaissons le monde qui ne nous connaît pas, et que nous parvenons à triompher de ses forces aveugles. Mais, ce qui est mieux encore, la pensée ouvre à notre liberté les chemins glorieux par où nous nous élevons jusqu'aux splendeurs de la vertu, la plus grande des grandeurs, la plus noble des noblesses, la plus belle des beautés.

Placés au sommet de l'échelle visible de la perfection, en sommes-nous le dernier terme? Non; car nous sentons irrésistiblement que la perfection n'est pas au repos en nous, nous avons conscience de n'être pas le parfait même, une voix impérieuse nous crie de le chercher : Monte plus haut, dit-elle, *ascende superius;* et nous montons par la pensée au-dessus de tous les degrés mobiles du parfait jusqu'au point où notre âme peut dire : Le parfait est là tout entier. Ce parfait suprême que je mets au-dessus de tous les parfaits, n'est-il point une pure idée? Cela serait si je procédais dans un ordre purement idéal; mais remarquez que je procède dans un ordre réel. Les perfections que je vois, en plus ou en moins, et dont je ne puis dire le plus et le moins que par rapport à un *maximum*, ne sont pas uniquement dans mon esprit, elles sont dans les choses. Si j'avais seulement en mon esprit l'idée de lumière, je pourrais concevoir que cette lumière idéale fût plus ou moins répandue; mais le plus ou le moins que j'affirmerais mentalement ne la ferait point exister. Au contraire, si je vois deux corps plus ou moins illuminés, je conclus à l'existence de la lumière même. De même si j'ai l'idée d'une note de soutien et d'appel, je puis concevoir d'autres notes que j'appellerai tierce, quinte, sixte, sensible; mais ces notes idéales ne feront point exister la tonique. Au contraire, si mon oreille entend une tierce, une quinte, une sixte, une sensible, je conclus qu'il y a une tonique réelle. Or, c'est parce que dans le monde réel, et non pas dans le monde idéal, je vois, ou plus ou moins, la lumière de la perfection, j'entends, ou plus ou moins, le son de la

Toutefois il est permis de croire que les défenseurs de l'argument par la cause exemplaire l'ont, sciemment ou non, appuyé sur celui de la cause efficiente; sinon, ils auraient construit un édifice ruineux.

Réfutation de l'argument anselmien de l'existence de Dieu par la cause exemplaire. — En présence de l'échelle progressive de la perfection dans les êtres on peut se poser deux questions : 1° D'où viennent ces êtres si bien hiérarchisés ? Quelle est leur cause ? 2° Comment groupons-nous ces êtres ? D'après quel principe ? Les rapportons-nous à un absolu réel comme unité de mesure ? Ne jugeons-nous de leurs perfections que d'après un type parfait et existant, qui est Dieu ?

La première question se rapporte à la cause efficiente, et la réponse qu'elle amène c'est la preuve de l'existence de Dieu, dite *vià causalitatis,* qui est inattaquable. La seconde question se rapporte à la cause exemplaire, et si elle obtient une réponse affirmative, elle donne l'argument dit *via eminentiæ*.

Il nous semble que la réponse doit être négative et que le raisonnement par la cause exemplaire n'est pas suffisamment solide.

Sans doute les choses sont des images plus ou moins éloignées de Dieu, type absolu ; mais la contemplation de la merveilleuse hiérarchie qu'elles forment ne me l'apprend pas en dehors de la voie de la causalité ! Je puis les voir disposées sur cette admirable échelle, qui s'élève des limites du néant jusqu'à l'homme et au delà ; je ne puis apercevoir leur ordre, juger des degrés de perfection que porte chaque échelon, sans être obligé de les rapporter comme des copies à un Type suprême réel, et de calculer dans quelle mesure ils s'approchent ou

perfection, que je conclus à l'existence réelle du soleil de la perfection, de la tonique de la perfection, de Dieu, le plus être des êtres, *maxime ens*. Cela est si naturel que lorsque je contemple un grand spectacle de la nature ou l'œuvre d'un homme de génie, j'y crois voir un reflet d'une invisible et parfaite beauté ; lorsque mon oreille est flattée par de doux et puissants accords ou par une réelle parole, j'y crois entendre ce bruit mystérieux qu'Ezéchiel appelle : le son du sublime maître, *sonum sublimis Dei,* et spontanément je m'écrie : C'est divin.

Entendons-nous bien sur ce mot. Sans doute une chose est divine parce qu'elle nous rappelle plus qu'une autre la perfection même, mais cela ne veut pas dire qu'elle ne soit en rapport avec cette perfection que comme une copie toujours imparfaite est en rapport avec un type. Dieu, parfait suprême, est type suprême ; mais il ne peut l'être qu'en étant la cause suprême de toute perfection ; car ni les perfections ne pourraient être mesurées si un seul ne les mesurait, ni celui que nous appelons le parfait suprême ne le serait en effet, si quelque chose échappait à sa causalité, puisqu'il lui manquerait au moins d'être cause parfaite et qu'il faudrait encore chercher cette cause.

Ainsi donc une seule lumière de beauté éclaire le monde, une seule tonique porte et appelle la gamme de toutes les existences. Etre infini dont la perfection immobile enveloppe l'échelle mobile des êtres, salut ! Tu es parfaitement cause puisqu'il y a des causes, parfaitement esprit puisqu'il y a des esprits, parfaitement en acte tout ce que les esprits ne sont qu'en puissance et en habitude. Enfin tu es la perfection même puisqu'il y a des perfections qui ne peuvent être graduées que selon leur rapport avec toi. Salut, c'est toi que nous appelons Dieu : *Et hoc dicimus Deum.* » (Monsabré, Carême de 1873, pages 154 et 159.)

s'éloignent de Lui. Il me suffit d'avoir l'idée de perfection : elle me sert de type et d'unité de mesure. Je compare les choses à la lumière de son concept, et je leur donne une place plus ou moins élevée sur l'échelle des êtres, suivant qu'elles manifestent une participation plus ou moins grande de cette perfection. Pour dégager et appliquer ensuite l'idée de perfection, je procède comme pour les autres idées abstraites, qui peuvent aussi me servir de terme de comparaison pour évaluer et graduer les choses, par exemple les idées de chaleur, de science, de vertu. Pour savoir qu'un corps est plus ou moins chaud, ai-je besoin de comparer sa température à une chaleur absolue ? Pour apprécier la science ou la vertu de différents hommes, est-il nécessaire de penser à la science et à la vertu parfaites ? S'il fallait faire un tel rapprochement on serait peut-être fort embarrassé pour en exprimer le résultat ; car toute science et toute vertu, étant infiniment éloignées de l'absolu, ne paraîtraient guère différer entre elles de ce côté.

Toutes les idées de notre esprit, celle de perfection comme les autres, sont dégagées par l'abstraction des objets où elles sont réalisées, et ensuite appliquées aux choses qui les possèdent [1].

Et comme l'idée exprime seulement l'essence des choses, elle est une sorte d'idéal qui sert de type pour comparer les objets qui la réalisent, car les défectuosités dans les êtres viennent des accidents, non de l'essence. « Si je vois deux corps plus ou moins illuminés, dit le Père Monsabré, je conclus à l'existence de la lumière même. Or dans le monde réel je vois, en plus ou en moins, la lumière de la perfection, et je conclus à l'existence réelle du soleil de la perfection. »

Sans doute la vue de deux corps inégalement éclairés (un seul suffirait d'ailleurs) permet non seulement de conclure, mais encore d'affirmer immédiatement et sans conclusion la lumière qu'on voit réfléchie sur ces objets. Mais il n'y a pas de parité à établir entre la lumière matérielle et la lumière de la perfection qu'on aperçoit dans les choses, à moins qu'on ne soit aveuglé par les ténèbres du panthéisme. La lumière du soleil matériel se rend visible sur les objets. Mais ce n'est pas la lumière même du soleil de la perfection qu'on y aperçoit par la raison. On y voit des qualités et des propriétés variées, et tant qu'on n'a pas démontré par une preuve distincte que Dieu est le type absolu de toute chose, on ne connaît rien comme copie plus ou moins approchée de ce type.

Le R. P. Monsabré ne veut pas que l'idée de perfection, qui me sert de terme de comparaison quand je classe ou apprécie les choses, soit une pure idée, parce que « les perfections que je vois, en plus ou en

[1] Il y a une exception pour les idées dues à une synthèse mentale, dont les éléments seuls viennent de l'expérience.

moins, et dont je ne puis dire *le plus* et *le moins* que par rapport à un *maximum,* ne sont pas uniquement dans mon esprit, mais aussi dans les choses. »

Cela prouve que le concept de perfection, auquel je rapporte tous les degrés d'être comme à un maximum, est objectif, pour avoir été dégagé des réalités, mais nullement qu'il exprime le Maximum existant et vivant de toute perfection.

Il faut donc admettre que si les divers degrés d'excellence ne peuvent exister sans la Cause absolue, ils peuvent être connus et gradués sans être rapportés à Elle.

Résumé de la réfutation. — Saint Anselme, pour montrer à Gaunilon que nous avons une certaine connaissance de Dieu, inadéquate mais véritable, lui expose la genèse de cette idée, comment la vue des divers étages d'êtres nous élève, par *une forte conjecture (multum possumus conjicere),* à l'Etre souverainement grand : et par là il donne la matière de la preuve de son existence par les causes efficiente et exemplaire. Les deux arguments ne semblent pas avoir la même valeur s'ils sont pris séparément. Si l'un est inébranlable, l'autre paraît peu solide. Et si l'abbé du Bec, comme le prétend son nouveau défenseur, s'est servi du dernier pour donner une valeur objective à son concept de l'*Ens quo majus cogitari nequit*, il a totalement changé la nature de sa preuve ontologique, et il l'a rendue *a posteriori,* sans lui donner peut-être une force indiscutable.

La preuve est devenue *a posteriori,* puisqu'elle doit partir de l'idée prétendue objective du Tout-Parfait, conclue de la considération des divers degrés d'excellence dans les choses. Elle n'est pas indiscutable, car le raisonnement qui lui sert de base ne l'est pas.

En outre, elle nous semble une conclusion tautologique, une vraie répétition de ce raisonnement. Qu'on en juge.

Ce raisonnement peut se formuler ainsi :

Il y a divers degrés de perfection dans les êtres. Or ils ne peuvent être gradués que par rapport à un Etre souverainement parfait existant. Donc l'Etre souverainement parfait, appelé Dieu, existe.

Et la preuve, antérieurement ontologique, prendra nécessairement une forme tautologique. Elle partira de cette idée supposée objective de l'Etre parfait et conclura son existence de son existence même, en s'embarrassant dans un subtil jeu d'esprit. En voici une formule :

Dieu (dont on a cru démontrer l'existence comme nécessaire pour servir d'unité et de mesure à la graduation des perfections) est l'Etre au-dessus duquel on ne peut rien concevoir (répétition inutile puisque cette majeure est la répétition de l'argument précédent) ;

Or l'Etre au-dessus duquel on ne peut rien concevoir existe non seulement dans l'esprit, mais encore hors de l'esprit (tautologie et

même puérilité, puisque l'Etre parfait est censé démontré par l'argument de la cause exemplaire);

Donc Dieu existe (troisième répétition bien oiseuse).

Le R. Père Monsabré est en somme du même avis, mais il s'exprime d'une façon matériellement inexacte, quand il dit :

« L'argument de saint Anselme ne me paraît être que la résultante de tous les arguments par lesquels j'arrive à la connaissance de l'Etre premier. Je ne puis dire en effet que j'entends par le nom de Dieu ce qui se peut se concevoir de plus grand qu'après avoir mis en œuvre les principes de causalité, d'élimination, d'éminence, et par leur moyen connu et affirmé l'existence et la souveraine perfection de Dieu ; d'où il suit que la preuve anselmique est plutôt le résumé que le prologue de la démonstration thomiste. »

Il n'y a qu'un mot à changer, et la réflexion du grand orateur est vraie. Ce n'est pas la preuve anselmique qui est la résultante de tous les autres arguments, mais sa majeure ou plutôt son concept de Dieu.

Conclusion de la première et de la deuxième partie. — La preuve de saint Anselme est donc sans valeur, si elle est *a priori;* c'est une tautologie si elle est *a posteriori.*

TROISIÈME PARTIE

Les partisans de saint Anselme s'appuient généralement sur un concept objectif de Dieu.

« La preuve de saint Anselme, écrit M. Bertin, trouva de nouveaux défenseurs : saint Bonaventure, Henri de Gand la soutinrent, Descartes la proposa sous une autre forme, Leibniz voulut seulement la compléter, Fénelon, Spinoza et Hégel s'y attachèrent fortement. »

Le Père Monsabré remarque justement que « les plus grands maîtres de la scolastique ou ont réfuté cet argument, ou l'ont dédaigné, ou ne lui ont donné qu'une place secondaire, et que c'est seulement depuis l'avènement du cartésianisme qu'il a obtenu l'importance qu'on lui donne aujourd'hui dans les écoles philosophiques. »

Le nouvel anselmiste a voulu sans doute ne citer en faveur de son opinion que les grands noms devenus historiques; sinon il aurait pu enrichir considérablement sa liste [1]. Les cartésiens et les ontologistes,

[1] On peut citer parmi les partisans de l'argument ontologique : Vasquez, Part. I, q. II, Art. 3, Disp. 20, Cap. IV ; — Wolf, *Théol. nat.* Lib. I ; — Mendelssohn, *Dissertatio de Evidentia ;* — Pullenberg, *Handbuch der Philosophie, Metaphysik,* page 183; — le Cardinal Gerdil, qui voit dans la preuve une évidence géométrique ; — Para du Phanja, *Métaphysique ;* — de Bonald, *Recherches philosophiques,* chap. IX ; — Staudenmaier, *Zeitschrift fuer Theologie ;* — le Père Rothenflue, *Ontologie,* p. 236—245 ; — une foule

sans parler des panthéistes, ont généralement admis la valeur de l'argument ontologique, quand ils en ont parlé.

D'où vient que tant de bons esprits, parmi lesquels se trouvent des philosophes de très haute portée, ont accepté un raisonnement, qui cependant doit embellir la collection de l'un des deux sophismes suivants : la pétition de principe ou l'ignorance du sujet?

Il faut en chercher la raison principale, ce nous semble, dans ce fait que les anselmistes ont mis généralement, pour un motif ou pour un autre, un concept objectif de Dieu à la base de leur argumentation.

Nous allons passer en revue les principaux d'entre eux et nous prouverons notre sentiment par des textes indiscutables.

Commençons par Descartes. Le prétendu réformateur de la philosophie, qui a ébranlé les doctrines traditionnelles sans pouvoir leur substituer une seule théorie nouvelle indiscutable, admet, tout le monde le sait, que l'idée de Dieu est innée. Pressé par les objections des empiristes et des péripatéticiens, il a dit qu'il ne reconnaissait pas de notions proprement innées, mais seulement la faculté de les produire; il n'a jamais appliqué cette contradictoire distinction à l'idée de Dieu, qu'il proclame toujours innée. Or demandons à Descartes ce qu'il entend par idée innée, et en particulier par idée de Dieu. « L'idée innée est la chose même conçue ; l'idée de Dieu, c'est Dieu même existant dans l'entendement, non pas à la vérité formellement comme il est en lui-même, mais objectivement, c'est-à-dire en la manière que les objets ont coutume d'exister dans l'entendement....... L'idée de Dieu, c'est Dieu même pensé,..... c'est l'image d'une vraie et immuable nature,... elle n'est que cela même que nous apercevons par son moyen, c'est-à-dire Dieu... c'est une certaine vue de Dieu [1]. »

Voilà plus de citations qu'il n'en faut pour prouver que Descartes considère l'idée de Dieu comme objective, qu'elle est, suivant son expression, « Dieu même pensé, Dieu même existant dans l'entendement. » Dès lors il pouvait trouver l'existence réelle impliquée dans le concept de l'Etre infini et il n'avait aucun besoin de recourir à son identification hypothétique de l'existence à une perfection.

Pour Fénelon, l'idée de Dieu est encore plus clairement objective. Il pense comme Descartes que l'idée est une certaine vue de Dieu. Il dit que dans la vérité « c'est Dieu même, infinie vérité, qui se montre *immédiatement* à nous. » On connaît sa fameuse apostrophe à la raison qui l'a fait introduire, si injustement d'ailleurs, dans le Dictionnaire

d'ontologistes et d'universitaires contemporains, parmi lesquels Maine de Biran, Cousin, Gratry, Moret, MM. Janet et Séailles, Charles, Boirac, H. Joly, etc., etc., qui, sans admettre toujours la valeur de la preuve anselmique sous sa forme logique, y voient l'enveloppe du mouvement immédiat qui nous porte du fini à l'Infini.

[1] *Méditations*, passim.

des athées, mais qui ne laisse pas de doute sur le caractère intuitif qu'il donne à notre connaissance de Dieu.

Dans le développement de l'argument de saint Anselme il pose la majeure suivante : « Il est certain que j'ai une idée de l'Etre infiniment parfait », et il la prouve par une raison qui établit l'existence de Dieu et rend le reste de la preuve tout à fait inutile et quelque peu incohérent. On peut en juger par le texte même qui suit : « Non seulement je conçois l'Etre infiniment parfait, mais encore je sais évidemment qu'il faut qu'il soit dans la nature. Il faut, ou que tout soit nécessaire, ou qu'un seul Etre nécessaire ait fait tous les autres ; mais dans l'une et dans l'autre de ces deux suppositions il demeure également vrai qu'on ne peut se passer de quelque être nécessaire. Je conçois cet être et sa nécessité [1]. » Ces paroles prouvent suffisamment l'existence de l'Etre nécessaire : il n'était pas besoin que Fénelon ajoutât : « L'idée que j'en ai renferme clairement l'existence actuelle. Je ne le distingue de tout autre être que par là. Ce n'est que par cette existence actuelle que je le conçois ; ôtez-la-lui, il n'est plus rien ; laissez-la-lui, il demeure tout ; elle est donc clairement renfermée dans son essence, comme l'existence est renfermée dans la pensée [2]. »

On voit par cette citation que Fénelon a donné pour principe à l'argument anselmien un concept doublement objectif de l'Etre nécessaire et parfait, soit parce que c'est Dieu même qui se montre à nous dans son idée, soit parce qu'un raisonnement probant établit son existence.

On sait que Leibniz a vu dans la preuve anselmique « une démonstration imparfaite, qui suppose quelque chose qu'il fallait encore prouver pour la rendre d'une évidence mathématique, à savoir que l'Etre tout grand est possible. » Or dans une réponse au *Journal des Savants* [3] il prouve la possibilité de Dieu par un argument qui conclut à son existence, et par là rend objectif le concept de l'Etre nécessaire.

« Si Dieu, l'*Etre de soi* (*ens a se*), est possible, il existe. Car si l'Etre de soi est impossible, tous les êtres par suite le sont aussi, puisqu'ils ne sont enfin que par l'être de soi : ainsi rien ne saurait exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre proposition modale, égale à la précédente (*si l'Etre de soi est possible, il existe*), et qui, jointe avec elle, achève la démonstration. On la pourrait énoncer ainsi : *si l'Etre de soi n'est point*, *il n'y a point d'être possible*. Il semble que cette démonstration n'avait pas été portée si loin jusqu'ici. »

Spinoza, Hégel et les panthéistes en général se contrediraient formellement s'ils ne donnaient l'idée de Dieu comme objective, puisqu'ils la font intuitive. Hégel va même jusqu'à nier qu'on puisse passer du

[1] et [2] *Traité de l'existence de Dieu*, IIe partie, chap. II, 3e preuve.
[3] Œuvres de Leibniz, éd Dutens, t. II, p. 254.

monde sensible à Dieu par un argument, et il pousse l'illusion jusqu'à croire son sentiment partagé par tout le monde, même par le vulgaire. « On ne persuadera pas plus au vulgaire qu'au philosophe, dit-il, qu'il faut partir de l'aspect du monde phénoménal pour s'élever jusqu'à Dieu. » L'esprit passe immédiatement du fini à l'Infini, dans lequel « la pensée et l'existence, l'être et la notion sont identiques [1] », et par le fait même toute connaissance de Dieu est objective.

Les deux philosophes qu'on est le plus étonné de trouver parmi les Anselmistes, ce sont incontestablement saint Bonaventure et Henri de Gand, et il est permis de regretter que leur divergence d'opinion rompe l'unanimité des grands docteurs du Moyen-Age, qui tous réfutent ou dédaignent l'argument ontologique. Leur erreur a la même source que celle des autres partisans de saint Anselme. Henri de Gand enseigne que l'homme ne peut apercevoir de vérité que « dans la pure lumière des idées, qui est l'essence divine [2]. » Dès lors il doit considérer la notion de Dieu comme objective. Il en est de même de saint Bonaventure. Pour lui le négatif n'est connu que par le positif; l'intelligence contient l'idée objective de l'essence divine, et ne peut être fermement convaincue d'une vérité, si elle n'est éclairée par une lumière convenable [3].

Depuis Leibniz une autre cause a recruté des adhérents à l'argument ontologique: c'est que sous la forme Leibnizienne il devient plus subtil, plus embarrassant, et qu'il pourrait peut-être acquérir une valeur logique si l'on réussissait à prouver évidemment la possibilité intrinsèque de Dieu, sans recourir à des considérations *a posteriori*. Nous traiterons cette question dans la quatrième partie du Mémoire.

Enfin les contemporains, surtout les spiritualistes français, grossissent en grand nombre le bataillon des Anselmistes, tout en adoptant des principes opposés à ceux de l'auteur du *Proslogium*. Celui-ci, en dehors de l'argument *a simultaneo*, admettait qu'on s'élevait à Dieu par un vrai raisonnement *a posteriori*. Au contraire, au dire de M. Janet [4], l'Ecole spiritualiste française aurait adopté pleinement dans cette question le point de vue de Hégel et de Cousin, et aurait *toujours* (?) soutenu que les preuves de l'existence de Dieu ne sont, sous forme logique et scolastique, que l'enveloppe extérieure, l'exposition formelle du mouvement immédiat, qui nous fait conclure du fini à l'Infini, penser l'Infini dans le fini, et qui fait de Dieu le centre et le fond de la pensée. « Toute connaissance de la vérité, disait Cousin, est une connaissance de Dieu, et la perception indirecte et obscure de Dieu..... La science est

[1] *Logique*, trad. Vera, p. 293-304.
[2] *Somme*, art. XXIV, quest. 6.
[3] *Itiner.*, chap. III.
[4] Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, p. 851.

divine de sa nature..... La religion est essentielle à la raison..... Comme il y a de l'être dans toute pensée, toute pensée est religieuse..... Toute pensée, toute parole, est un acte de foi, une religion tout entière [1]. » M. Charles parle plus clairement encore : « Les preuves de l'existence de Dieu sont des réflexions que les philosophes nous invitent à faire pour confirmer, étendre et préciser la connaissance *originaire* de la Perfection (de Dieu). L'existence ne se prouve pas, elle se constate ; elle ne peut se conclure d'un principe..... A chaque démonstration il ne s'agit pas de dégager une inconnue et de la déterminer, mais simplement de *compléter une idée déjà acquise,* de se fier à cette faible trace que l'Infini laisse dans la connaissance pour retrouver celui qui l'a imprimée..... Si nous n'avions *aucune vision du divin,* comment le conclurions-nous d'un calcul [2] ? » Avec de pareils sentiments sur la connaissance de Dieu, quand on admet que toute preuve de son existence *complète une idée déjà acquise* (ou plutôt présente), on comprend qu'on donne une certaine valeur à l'argument *a simultaneo* de saint Anselme.

QUATRIÈME PARTIE

A-t-on perfectionné l'argument ontologique de manière à lui donner une valeur logique ? Peut-on le faire ? — Non.

Pour donner une valeur logique à la preuve de saint Anselme il faut ou rendre objectif le concept de Dieu, ou, s'il reste subjectif, trouver un lien pour le rattacher à l'existence réelle. Les deux procédés ont été tentés. On peut attribuer l'objectivité à l'idée de Dieu dans deux cas : quand on le regarde comme une certaine vue directe de son objet, et quand on le prend dans la conclusion d'un raisonnement rigoureux en faveur de l'existence de l'Etre premier.

Le premier procédé est celui des panthéistes, des panenthéistes, des ontologistes, de beaucoup d'innéistes. Les citations de MM. Charles et Janet, de Cousin et de Hégel, faites à la fin de la troisième partie de ce mémoire, peuvent nous en donner une idée. Mais cette méthode pèche par la base. Il n'est pas vrai que nous ayons primitivement une connaissance de Dieu dans celle de toute vérité nécessaire. Nous n'allons pas reproduire ici la réfutation de l'ontologisme : la théorie sublime mais erronée est à terre, et elle ne se relèvera pas. « L'existence ne se prouve pas, dit-on, elle se constate. Si nous n'avions aucune vision du divin, comment le conclurions-nous d'un calcul ? » Et cependant, en raisonnant, un astronome démontre une éclipse qui a eu lieu dans le passé, que personne n'a signalée, qui était inconnue hier ; en raisonnant,

[1] Cousin, *Premiers fragments*, p. 291.
[2] Charles, *Eléments de philosophie*, tome II, p. 747.

Leverrier découvre sa planète, et un géologue la période glaciaire qui n'a pas eu de témoins.

Pour prouver logiquement l'existence de Dieu il suffit de trouver une donnée positive, physique, morale ou métaphysique, qui ne puisse pas s'expliquer sans Lui.

Le second procédé est celui de saint Anselme dans sa réponse à Gaunilon. C'est aussi *peut-être* celui de son nouveau défenseur. Nous disons *peut-être* parce que M. Bertin ne se prononce pas tout à fait sur la genèse de l'idée de Dieu. Il en fait le résultat de la raison et de l'expérience, et en même temps « une notion intuitive à laquelle nous nous sommes élevés par une espèce de *saut* », sans se demander si le *saut* n'est pas trop grand entre ces deux explications, et n'entraîne pas, par delà la vérité, dans une sorte de contradiction.

Ce qui est hors de doute c'est que, pour le savant ecclésiastique de Beauvais, l'idée de Dieu est objective dans la majeure de l'argument *a simultaneo,* quel que soit d'ailleurs le procédé, intuitif ou discussif, qui nous l'a donnée. « Du moment, dit-il, que nous nous sommes élevés à l'idée d'un Etre, au-dessus duquel rien ne saurait être, nous avons déjà la vérité de l'existence de Dieu, mais cette idée de l'existence est implicite, inaperçue, et la réflexion nous la fait découvrir. »

Si nous nous sommes élevés à l'Etre nécessaire par la preuve de la contingence et des imperfections du monde, ou toute autre *a posteriori,* nous avons abouti à cette conclusion : l'Etre nécessaire et parfait existe. Et nous avons là une idée explicite, claire, parfaitement remarquée de l'esprit, et il n'est nul besoin de la réflexion pour nous la faire découvrir. Rattacher à cette conclusion la preuve *a priori* et dire : l'Etre parfait (dont nous venons de démontrer l'existence) a toutes les perfections, donc aussi l'existence, qui en est une, c'est accumuler de « pitoyables tautologies. »

Pour avoir un concept de Dieu impliquant confusément son existence, il faudrait adopter comme prouvées les brillantes rêveries de l'Ontologisme, sous l'une ou l'autre de ses formes. On n'a pas, en effet, « la vérité de l'existence de Dieu dès qu'on s'est élevé à l'idée de l'Etre parfait. » Il faut avoir fait ce *saut* sur un bon tremplin, et jusqu'ici la philosophie n'en a pas trouvé d'autre qu'un bon raisonnement *a posteriori,* s'appuyant sur une donnée positive, sur une réalité existante, de l'ordre physique, moral ou métaphysique, qui ne puisse pas s'expliquer sans la Cause première. La genèse de l'idée de Parfait, en dehors d'une preuve rigoureuse, indique la succession dans notre esprit des notions d'imparfait et de Parfait, et ne donne pas le lien logique qui les rattache l'un à l'autre.

Le second procédé est donc défectueux. Il peut sans doute aboutir à un concept objectif de Dieu, quand il le tire d'une preuve solide de son

existence : mais alors l'argument anselmique devient une « pitoyable tautologie. »

M. Bertin ne voit pas de différence capitale entre la preuve ontologique et celle de la contingence du monde. Dans ces deux preuves, dit-il, le point de départ est une idée, l'idée de cause nécessaire pour l'argument *a contingentia mundi,* l'idée de parfait pour l'autre. Et il pense que toutes les autres démonstrations, généralement admises, concluent au moyen d'une idée et d'un principe rationnel, qui est généralement le principe de causalité, remplacé par le principe de contradiction dans la preuve ontologique. Aussi croit-il que contester la légitimité de l'argument de saint Anselme c'est atteindre la valeur des autres.

Il y a dans ces affirmations une méconnaissance complète de la nature des vraies preuves de l'existence de Dieu. Elles partent d'une réalité positive et bien constatée, qui ne peut pas s'expliquer sans la cause première, et elles amènent légitimement la conclusion de son existence. Le procédé qu'elles emploient est toujours le même. Il se formule dans un raisonnement analytique *a posteriori.* Une de ses prémisses contient la donnée positive dont il s'agit d'expliquer l'existence; l'autre rattache cette donnée à Dieu, en affirmant que Lui seul peut en rendre raison. On dit, par exemple, dans l'une, qu'il existe un monde contingent, et dans ce monde un ordre parfait entre les diverses parties, ou bien des séries de causes secondes, du changement et du progrès ; qu'il y apparaît continuellement à l'existence des hommes animés d'un principe spirituel, possédant dans leur esprit des vérités éternelles, et dans tout leur être des tendances vers l'infini qui ne peuvent pas être satisfaites ici-bas. On ajoute dans l'autre que le monde contingent, le monde des causes secondes, soit en lui-même, soit dans l'ordre admirable et le progrès qu'il révèle, ne peut pas plus s'expliquer sans Dieu que le monde des âmes, qu'on les considère dans leur procréation, ou bien dans les vérités qui constituent le fond de leur pensée et les tendances qui poussent toutes leurs facultés et leur vie elle-même vers l'infinie perfection. De cet antécédent on a le droit d'inférer, par une douzaine de conclusions toutes légitimes, l'existence de Dieu sous des titres différents. Dans aucun de ces raisonnements on ne s'appuie sur une idée de l'esprit, au sens où M. Bertin prend ce mot, mais sur une réalité objective, substantielle ou accidentelle, individuelle ou collective.

Sans doute une idée de l'esprit est aussi une réalité; et on peut se demander si comme telle elle n'exige pas l'existence de Dieu. Descartes a inventé deux arguments originaux, mais contestables, par lesquels il tente de prouver que notre idée d'Infini ne peut avoir pour auteur que Dieu lui-même. Mais ces deux preuves suivent la voie ordinaire et

concluent par le principe de causalité. La voie de saint Anselme et de son nouveau disciple est toute différente. L'idée de Parfait est considérée non plus dans sa réalité, dont on chercherait l'explication dernière, mais dans sa compréhension idéale, où serait renfermée l'existence réelle.

Il y a une différence du tout au tout entre l'argument ontologique et les autres. L'un part d'une idée et les autres d'un objet. L'un croit trouver enveloppée dans la compréhension de cette idée l'existence objective, les autres découvrent dans l'analyse des rapports d'un objet existant l'existence d'un Dieu réel. Comment M. Bertin a-t-il pu méconnaître cette distinction fondamentale? Comment a-t-il pu, en particulier, écrire que la preuve *a contingentia mundi* se tirait de l'idée de l'Etre nécessaire? C'est confondre le point de départ et le terme, le principe et la conséquence. Cette preuve conclut l'Etre nécessaire de la contingence du monde.

Reste à parler des efforts tentés pour découvrir un lien réel entre l'idée subjective de Dieu et l'existence de son objet. Leibniz l'a essayé le premier, quand il a voulu démontrer l'existence de Dieu par sa possibilité, non pas, comme dans la réponse au *Journal des Savants,* par le rapport nécessaire qui la rattache aux êtres contingents, mais directement, par l'absence de toute contradiction dans le concept de Dieu.

Que vaut l'argument ontologique sous la forme Leibnizienne? Peut-on affirmer que Dieu existe, parce qu'il est possible, car s'il n'existait pas il ne serait pas possible, et comme il est possible il doit exister?

Cette argumentation contient deux affirmations :

1° *Dieu est possible.*

2° *S'il est possible, il existe.*

Nous allons les examiner séparément.

1° Dieu est-il possible? — Leibniz exige avec raison qu'on prouve cette possibilité, et croit qu'on n'a pas encore réussi à le faire. « J'ai fort disputé là-dessus, dit-il, avec plusieurs cartésiens; mais enfin j'ai gagné cela sur quelques-uns des plus habiles, qui m'ont avoué ingénument, après avoir compris la force de mes raisonnements, que cette possibilité était encore à démontrer. »

Avant de répondre distinguons les différentes espèces de possibilités. Il y a la possibilité intrinsèque, qui provient de la convenance réciproque des éléments de la compréhension (sauf pour l'être qui n'en a pas), ou de l'absence de contradiction entre ces éléments. Il y a la possibilité extrinsèque ou *producibilité.* Enfin Rothenflue distingue une troisième espèce de possibilité, qu'il appelle absolue, et qui provient du fait même de l'existence; par exemple, je suis possible, moi qui compose maintenant cette dissertation.

De ces trois sortes de possibilités, la seconde ne peut convenir à

Dieu, la troisième ne peut être en question, puisqu'elle suppose la connaissance de son existence. La première seule doit donc nous occuper. Dieu est-il intrinsèqument possible? Ne renferme-t-il aucune contradiction? La compréhension, la plus riche de toutes, infiniment infinie, ne renferme-t-elle que des éléments cohérents?

« Leibniz, affirme M. Bertin, croit qu'on ne peut pas donner de preuves de cette possibilité. » Pour le nouvel Anselmiste la difficulté n'est pas insurmontable, et il établit de cette manière la possibilité de Dieu :

« Toute la question, dit-il, est de savoir si l'idée de Dieu renferme quelque notion qui la limite ou la rende contradictoire. Or, rien ne peut limiter l'Etre parfait, puisqu'il n'y a rien au-dessus de lui, ni indépendamment de lui, puisqu'en vertu de sa définition il n'est relatif à rien, mais que tout est relatif à lui et n'existe que par lui. Il n'y a rien non plus dans sa notion qui puisse la rendre contradictoire. La contradiction vient de ce que l'on associe deux idées dont l'une est la négation complète de l'autre. Mais dans l'idée de l'Etre parfait nous ne pouvons faire entrer aucune notion contradictoire; nous ne formons pas l'idée de l'Etre parfait par l'addition de perfections relatives dont il nous faudrait établir l'harmonie et chasser ensuite toute idée de relativité; nous ne concevons pas davantage l'Etre premier comme une somme de perfections infinies, car il n'y a pas de somme infinie, mais nous le concevons comme une unité de perfection absolue et positivement sans limites. Il est vrai de dire que nous ne pouvons pas montrer dans le détail comment les perfections de Dieu se supposent et se soutiennent mutuellement, loin de se détruire; mais il ne suit pas de là que cette possibilité soit seulement une présomption. *Non seulement cette possibilité n'a pas trouvé de contradicteurs*, *mais nous ne concevons pas qu'elle puisse en trouver*. Dieu est donc souverainement possible[1]. »

Cette argumentation est-elle absolument concluante? On va jusqu'à dire que la possibilité de Dieu n'a pas trouvé et ne peut trouver de contradictions. Et pourtant Hamilton n'a-t-il pas trouvé contradictoire le concept d'Absolu et Vacherot ne s'obstine-t-il pas à refuser toute réalité objective à celui de Parfait? Nous savons sans doute que Dieu est possible quand nous sommes certains de son existence; mais nous devons faire abstraction de cette connaissance, et nous prononcer d'après l'analyse seule de la notion de Dieu. Cette notion, dit-on, est celle de l'Etre pur, elle renferme de l'être, rien que de l'être. Or l'être ne peut contredire l'être. — Sans doute, mais l'être pur doit pourtant posséder et concilier en lui, dans une unité de perfection absolue et positivement sans limites, des attributs quelque peu opposés; il doit

[1] Compte rendu, IIIe Section, p. 81-82.

être à la fois immense et simple, immuable et libre, etc., etc. Sans doute, quand une preuve légitime nous force de conclure qu'il existe un Etre à la fois libre et immuable, simple et immense, vous ne reculez pas devant la conséquence, quoique votre regard se trouble dans l'examen de ces attributs, et vous appliquez le principe de Bossuet : Vous ne lâchez pas les deux bouts de la chaîne, sous prétexte que vous n'apercevez pas le point où ils s'unissent.

Mais ici le cas est tout différent. Il s'agit de déterminer *a priori* si le concept de Dieu est possible, s'il peut exister un Etre à la fois libre et immuable, simple et immense, tellement un qu'en lui connaissance, volition et amour sont identiques à l'essence, etc. Or, si l'on est de bonne foi, on avouera qu'il y a bien quelque difficulté à concilier ces choses, et qu'il est peut-être aussi difficile *a priori* de prouver la possibilité que l'impossibilité de Dieu. Cette question est-elle même à la portée de l'esprit humain? On admet généralement qu'on peut bien connaître l'existence de Dieu, mais nullement comprendre sa nature. Or, pour prononcer *a priori* la possibilité de cette nature, ne faudrait-il pas pouvoir la comprendre?

De tout cela il semble résulter que *la possibilité de Dieu ne peut pas être connue avec certitude tant qu'on n'a pas prouvé son existence.*

Abordons maintenant la seconde question : SI DIEU EST POSSIBLE, EXISTE-T-IL ?

Si on réussissait à établir la possibilité intrinsèque de Dieu, l'existence en découlerait-elle? Sansévérino répond négativement. « De ce que nous concevons un Etre possible souverainement parfait, dit-il, à l'essence duquel appartient l'existence, il résulte que cet être ne peut être conçu comme possible sans être conçu comme existant; mais il n'est pas permis de conclure qu'il en est de même dans la réalité[1]. » Le grand néo-scolastique italien est donc d'avis qu'il faut maintenir absolument le principe que de l'idéal on ne peut pas conclure au réel et qu'aucun lien ne rattache l'un à l'autre.

Bien des métaphysiciens répondent affirmativement. Ecoutons de Bonald : « Si je dis : Dieu est possible, il faut que j'ajoute aussitôt : donc il est; puisque s'il n'était pas actuellement, il ne serait pas possible qu'il fût jamais, vu qu'aucun être, aucune autre cause, ni en lui, ni hors de lui, ne pourrait le faire passer de l'existence possible à l'existence actuelle ; et si Dieu n'est pas actuellement, il est impossible qu'il soit, et jamais on ne pourrait penser ni dire : Dieu est possible. Il faut donc soutenir l'impossibilité de l'existence divine pour nier l'actualité de son existence[2]. »

L'opinion du vicomte de Bonald n'est pas sans vraisemblance. Com-

[1] *Eléments de philosophie*, traduits par A. C., tome III, p. 451.
[2] *Recherches philos.*, chap. IX.

ment, si l'Etre éternel, nécessaire n'existait pas, resterait-il intrinsèquement possible? N'existant pas, il ne pourrait être nécessaire, ni éternel, et pourtant sa possibilité impliquerait sa nécessité et son éternité. Il y aurait donc contradiction à donner une nécessité et une éternité possibles à un être qui, n'existant pas actuellement, n'a jamais pu et ne pourra jamais exister. Si Dieu n'était pas, on ne pourrait donc pas le concevoir, et si on peut le concevoir il faut qu'il existe.

La valeur de la raison est impliquée dans cette question. S'il était vrai que Dieu fût clairement concevable on devrait en conclure hardiment qu'il existe, car s'il n'était pas, nous l'avons vu, son idée serait contradictoire, et ce serait le renversement de la raison d'admettre qu'elle peut regarder comme clairement possible une chose contradictoire.

Nous ne voyons donc aucune faute de logique dans l'enthymème. Dieu est possible, dont il existe. *Mais cette inférence passerait-elle véritablement de l'ordre idéal à l'ordre réel?* La logique condamne la prétention de donner le réel comme élément constitutif de l'idéal; mais défend-elle de trouver les raisons dernières de l'idéal là où elles sont? Or la possibilité intrinsèque n'est pas un pur néant, puisque le néant n'est pas possible. Elle a un être : où est la raison de cet être? Elle ne peut se trouver que dans un être réel. Kant n'a pas eu tort de dire : « Si l'on fait disparaître Dieu par la pensée, ce n'est pas seulement l'existence des choses qui succombe avec lui; c'est encore leur possibilité intrinsèque..... Car qu'il y ait en général quelque chose de susceptible d'être conçu, cela ne se peut qu'à la condition que tout ce qu'il y a de réel dans cette notion existe dans un être, qui est la source de toute réalité[1]. »

S'il y a un lien réel entre la possibilité des choses et Dieu, à plus forte raison faut-il en reconnaître un entre la possibilité et la réalité de Dieu. En raisonnant ainsi je ne donne pas l'existence comme contenue proprement dans la compréhension de la possibilité, mais comme en donnant la raison dernière, et j'évite de confondre l'objet avec la pensée, le réel avec l'idéal.

Mais, nous l'avons vu, il ne semble pas qu'on ait réussi à établir clairement *a priori* la possibilité de Dieu. L'effort tenté par Leibniz n'a pas incontestablement abouti. Un philosophe du siècle dernier, Moïse Mendelssohn[2], a cru être plus heureux que Leibniz en déduisant l'argument ontologique de l'idée d'indépendance. Voici son raisonnement : L'être souverainement parfait est indépendant : un tel être existe ou n'existe pas. S'il n'existe pas, il y a nécessairement une cause pour laquelle il n'existe pas; cette cause doit se trouver dans l'Etre souve-

[1] Kant, *Mélanges de logique*, trad. Tissot, p. 55.
[2] *Dissertatio de Evidentia*, couronnée en 1763 par l'Académie de Berlin.

rainement parfait lui-même ou hors de lui, mais on ne peut la placer ni hors de lui puisqu'il est indépendant, ni en lui parce que dans l'idée d'être indépendant il n'y a aucune impossibilité logique; donc Dieu existe.

Voici comment Sansévérino[1] renverse l'échafaudage de Mendelssohn : « Si l'on suppose que l'Etre souverainement indépendant n'existe pas, il faut sans doute en assigner la cause. Mais lorsque Mendelssohn nie que cette cause puisse être placée hors de l'Etre indépendant lui-même, il passe de l'idée à l'objet et suppose cet Etre existant. Si quelqu'un affirmait, par exemple, que tout est fortuit, il assignerait en dehors de cet Etre indépendant une cause qui l'empêcherait d'exister, et qui ne pourrait être écartée avant d'avoir établi par un autre raisonnement qu'il existe un Dieu, maître absolu de toutes choses. Par conséquent, avant de pouvoir sortir de la notion de cet Etre indépendant, nous devrons prouver par ailleurs qu'il existe. — L'argumentation de Mendelssohn paraît absurde. S'il suppose que son Indépendant existe réellement et qu'il ne peut, à raison de son indépendance, être anéanti par aucune cause extérieure, il fait une véritable pétition de principe. S'il le suppose seulement possible, de ce que son concept ne renferme rien de contradictoire, il s'ensuit logiquement qu'il peut exister; mais en conclure qu'il existe réellement, c'est faire fi de toutes les règles de logique. C'est pourquoi le raisonnement de Mendelssohn n'a aucune valeur. »

Malgré l'autorité du plus grand néo-scolastique de ce siècle nous prendrons la liberté de contredire la fin de sa réfutation de Mendelssohn. Si l'Etre absolument indépendant était démontré possible, on ne pourrait pas, ce nous semble, ne pas conclure à son existence. Mais pourra-t-on jamais établir *a priori* sa possibilité? Nous ne le pensons pas. Dès lors l'argument est édifié sur un fondement peu solide.

Si on recommençait la tentative de Mendelssohn avec un autre attribut divin, on aboutirait au même insuccès. Il semble impossible de faire subir une heureuse transformation à l'argument ontologique. Il succombera toujours devant le reproche de passer de l'idéal au réel ou de donner comme possible une idée de Dieu qui ne peut être démontrée convenable que par la certitude de son existence[2].

[1] *Eléments de phil.*, tome III, page 451.

[2] On peut consulter, parmi les auteurs qui ont écrit sur l'argument ontologique dans ce siècle, outre M. Bertin et ceux dont on a parlé dans le cours du Mémoire : Walte, *De ontologico pro Dei existentia argumento*, Bremæ 1856; — Kayser, *De argumentis quibus Deum esse probatur*, Bonnæ 1851; — Ad. Fricke, *Argumenta pro Dei existentia*, etc., Lipsiæ 1846; — Bellroth, *De Anselmi Proslogio*, Lipsiæ 1883.

TAINE ET LE PESSIMISME

D'APRÈS LES AUTRES ET D'APRÈS LUI-MÊME [1]

par M. Victor Giraud,

Professeur de littérature française à l'Université de Fribourg en Suisse.

Suivant une opinion devenue aujourd'hui presque banale, Taine serait l'un des théoriciens les plus fervents du pessimisme contemporain. M. Paul Bourget [2] est, je crois, l'un des premiers qui aient contribué à répandre cette idée, à laquelle bien d'autres depuis ont prêté l'autorité de leur nom et de leur talent. C'est d'abord M. Jules Lemaître [3] qui nous dit que « la continuité, l'universalité du pessimisme et de la misanthropie de Taine nous garantissent sa sincérité » suspectée par le prince Napoléon. Puis, c'est M. Faguet [4], M. Anatole France [5], qui, au lendemain de la mort du puissant écrivain, tiennent à son sujet le même langage. — Après les critiques, les philosophes de profession. Dans son livre si distingué sur Taine, M. de Margerie [6] rapproche longuement le pessimisme de l'auteur de *Graindorge* des doctrines de Schopenhauer et de Hartmann. Il est vrai qu'un autre philosophe, M. Delbos [7], proteste contre une telle assimilation, et montre fort ingénieusement que « le pessimisme n'est pas, quoi qu'on en ait dit, le dernier mot de Taine. » Mais si l'on a lu M. Delbos, on n'en a

[1] Quoique ces quelques pages, — je l'espère du moins, — forment un tout complet, on voudra bien les considérer comme le développement anticipé d'un point que je ne pourrai guère qu'effleurer dans une étude d'ensemble sur *Taine, son œuvre et son influence*, étude qui paraîtra prochainement dans les *Collectanea friburgensia.*

[2] *Essais de psychologie contemporaine*, Tome I : *M. Taine*, p. 234, 235.

[3] *Contemporains*, Tome IV : *Taine et le prince Napoléon*, p. 187.

[4] *Revue bleue* du 11 mars 1893 : *Hippolyte Taine*.

[5] *Temps* du 12 mars 1893 : *H. Taine*. L'enthousiasme que Taine inspirait à la jeunesse, vers 1870, y est vivement caractérisé : « Et ce dont il nous débarrassait, ajoute « l'auteur, c'était l'odieux spiritualisme d'école, c'était l'abominable V. Cousin et son « abominable école ; c'était l'ange universitaire montrant d'un geste académique le Ciel « de Platon et de Jésus-Christ. Il nous délivra du philosophisme hypocrite. » — S'attendait-on à trouver tant d'indignation sous la plume de l'ironique M. France ?

[6] *H. Taine* (1 vol. in-8°, Poussielgue, éditeur, 1894), p. 193-210.

[7] Dans son étude si remarquable sur *le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* (Alcan, 1894, in-8°), p. 508-520.

guère tenu compte. Et pourtant, c'est bien lui qui a raison contre tous les autres ; et c'est Taine lui-même qui, dans une lettre inédite, nous le dira tout à l'heure. Peut-être d'ailleurs ne se serait-on pas exposé à faire de l'historien de la *Littérature anglaise* un pessimiste malgré lui, si l'on avait pris soin, d'une part, de définir plus exactement le pessimisme, et, d'autre part, de se faire une idée plus juste de l'œuvre de Taine, de l'esprit qui l'anime et des conclusions auxquelles elle aboutit.

I

Ce n'est pas, à dire vrai, que cette méprise ne puisse s'expliquer dans une certaine mesure. On ne saurait admettre, en effet, que des esprits aussi fins ou aussi clairvoyants que ceux des maîtres cités plus haut, se soient grossièrement et complètement trompés : il y aurait quelque présomption ou, mieux, quelque impertinence à le prétendre ; et il s'agit, au contraire, de démêler ce qui, dans l'œuvre de Taine, a pu donner lieu à une équivoque qu'il serait peut-être bon de dissiper.

Il est certain tout d'abord que s'il suffit, pour être dit pessimiste, d'avoir peu d'illusions sur la nature humaine, c'est là un titre qui pourrait convenir à Taine, car il semble en avoir eu moins que personne. Je ne parle pas des boutades amères ou méprisantes à l'égard de l'humanité qu'on peut relever çà et là dans ses livres : de quel écrivain un peu fécond ne pourrait-on en dire autant ? Je songe surtout à ces formules célèbres où l'auteur de l'*Histoire de la Littérature anglaise* et des *Origines de la France contemporaine* passe pour avoir enfermé les conclusions dernières d'une philosophie désespérée, et qui ont contribué, plus que tout le reste, à fonder sa réputation de pessimiste. En rappellerai-je quelques-unes ? « La raison et la santé sont des accidents heureux. » — « Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre. » — « L'homme est un gorille lubrique et féroce... » Mais j'irai plus loin encore ; et j'avoue que si l'on réunissait ensemble certaines pages de *Graindorge,* de la *Révolution* et même de l'*Histoire de la Littérature anglaise,* il serait aisé d'en composer un ouvrage auprès duquel le *Candide* de Voltaire ne paraîtrait qu'un simple jeu d'esprit, et que Swift lui-même n'aurait pas désavoué.

Cela suffit-il cependant à faire de Taine un adepte du pessimisme ? Toute la question est là, et il est facile de voir qu'elle n'a pas fait un pas. Car enfin, rassemblons, si l'on veut, les pages les plus désolées de ce prétendu pessimiste, — ce qui, certes, est un moyen plus qu'arbitraire de mutiler son œuvre et de dénaturer sa pensée, — a-t-il dit, en somme, autre chose que ceci : L'homme civilisé, et à plus forte raison l'homme naturel est un bien triste animal ; il est naturellement ou insensé ou sanguinaire, quoi qu'il fasse il se ressent toujours de son

origine, et ce n'est que par accident qu'il trouve la vérité et qu'il pratique la vertu ? — Cela, je le sais bien, n'est pas une perspective très gaie. Mais, quoi ! N'est-ce pas au fond de la pensée de tous ceux qui, comme Taine, ont étudié et connu l'homme, de tous les grands observateurs du cœur humain, qu'ils s'appellent Shakspeare, Pascal ou même Molière ? Et il n'y a là, à tout prendre, que la condamnation formelle des paradoxes et de l'optimisme aveugle du romanesque Jean-Jacques.

Mais le pessimisme, le vrai pessimisme, celui d'un Schopenhauer ou d'un Hartmann, est tout autre chose. Il est, dans son fonds, un jugement singulièrement plus décisif et plus décourageant sur l'homme et sur la vie. De quelques principes qu'il parte, sur quelques preuves qu'il s'appuie, il aboutit toujours à cette formule qui, selon nous, en est l'expression la plus exacte : L'homme est mauvais, *irrémédiablement* mauvais : la vie est mauvaise, *irrémédiablement* mauvaise, *et il vaudrait mieux n'être pas né*. Et cela, sans conditions : il n'est aucune considération d'ordre théologique ou métaphysique, pratique ou sentimental, esthétique ou moral qui puisse logiquement intervenir pour tempérer la rigueur de la formule. Tout pessimisme qui n'ose pas aller jusque-là est un pessimisme inconséquent et, pour ainsi dire, honteux. A proprement parler, ce n'est même plus du pessimisme ; c'est parfois presque de l'optimisme [1].

Est-il maintenant besoin d'ajouter que Taine, même dans ses pages les plus sombres, n'a jamais rien dit qui puisse être interprété dans le sens de ce pessimisme inconditionnel et absolu que nous avons tâché de définir ? Non qu'il ait eu peur du mot et de la chose : jamais esprit n'a été plus sincère avec lui-même, plus soucieux de pousser ses idées jusqu'à leurs dernières conséquences ; mais tout simplement parce qu'il posait le problème d'une façon tout autre que les vrais pessimistes et que, par suite, la solution qu'il en proposait différait de la leur. Et il suffit, pour s'en convaincre, de recueillir les aveux significatifs qu'il a faits si souvent à ce sujet, et de résumer, dans ses grandes lignes, ce qu'on pourrait appeler sa philosophie, et ce qu'il ne voulait pas qu'on appelât son « système. »

[1] Nous permettra-t-on de faire observer que, si tel est bien le caractère foncièrement original du pessimisme, on ne saurait, par exemple, faire de Pascal, comme on l'a tenté quelquefois, un vrai pessimiste ? Sa foi l'empêche de tomber dans la désespérance finale ; il croit, sinon qu'il *sera* sauvé, tout au moins qu'il *peut* être sauvé ; sa croyance à la toute-puissance de la grâce lui fournit une raison suffisante de vivre sa vie, si misérable qu'elle soit par ailleurs. Aussi bien, et d'une manière générale, on ne saurait trop protester contre l'assimilation qu'on a souvent essayé d'établir entre le christianisme et le pessimisme, et il ne faudrait pas parler des tendances pessimistes d'une doctrine qui postule, entre autres choses, l'accord final de la vertu et du bonheur.

II

« Elle est tout entière comprise dans cette remarque que les choses « morales ont, comme les choses physiques, des dépendances et des « conditions [1]. » D'où il suit qu'il doit y avoir une science des choses morales comme il y a une science des choses physiques, et qu'on peut leur appliquer les mêmes méthodes, puisqu'elles sont soumises aux mêmes lois. « La science approche enfin, écrit ailleurs Taine, et « approche de l'homme ; elle a dépassé le monde visible où, dédaigneu- « sement, on la confinait ; c'est à l'âme qu'elle se prend, munie des « instruments exacts et perçants dont trois cents ans d'expérience ont « prouvé la justesse et mesuré la portée [2]. » Et c'est à la construction de cette science des âmes, c'est, en d'autres termes, aux recherches psychologiques qu'il a consacré quarante années de l'une des vies les plus laborieuses et les plus « noblement usées » de ce siècle. Les principales œuvres de la littérature et de l'art, l'époque la plus tourmentée, la plus féconde, sinon en grands hommes, au moins en grandes passions de notre histoire nationale, lui ont tour à tour servi de matière à ses « expériences. » Après en avoir consigné les premiers résultats dans le livre *de l'Intelligence,* il aurait voulu compléter son œuvre de théoricien en composant un traité *de la Volonté* [3] qu'il n'a malheureusement pas eu le temps d'écrire. En somme, pendant près d'un demi-siècle, il n'a fait que de la psychologie pure ou appliquée. Là est l'unité et le sens intime de son œuvre. Voici d'ailleurs comment, dans une lettre adressée le 9 décembre 1891 à M. Lyon, mon ancien maître à l'Ecole normale, à l'occasion d'un travail manuscrit que j'avais consacré à *la philosophie de Taine* et qui lui avait été communiqué, il a lui-même caractérisé sa méthode et défini son dessein : « ... Le point « de départ de mes études, disait-il, n'est pas une conception à priori, « une hypothèse sur la nature ; c'est une remarque toute expérimentale « et très simple, à savoir que tout abstrait est un *extrait,* retiré et « arraché d'un concret, cas ou individu, dans lequel il réside ; d'où il « suit que, pour le bien voir, il faut l'observer dans ce cas ou individu,

[1] *Essais de critique et d'histoire,* Préface, p. VIII des éditions actuelles (la préface de la 1re édition est à comparer, pour les changements et les variantes). Voir, dans la même Préface, la brillante démonstration de cette sorte d'axiome qui donne, pour ainsi parler, la clef non seulement de la doctrine, mais de l'œuvre tout entière de Taine, — je n'en excepte même pas les ouvrages que je nommerais volontiers exotériques, son *Graindorge,* ses *Notes sur l'Angleterre,* ses *Voyages aux Pyrénées* et *en Italie.* Voir aussi la magistrale *Introduction* de l'*Histoire de la Littérature anglaise.*

[2] *Littérature anglaise,* T. IV, p. 421.

[3] Il avait, comme chacun sait, renoncé à ce projet vers la fin de sa vie : il réservait tout ce qui lui restait de forces pour ses *Origines de la France contemporaine,* qu'il craignait de ne pouvoir achever.

« qui est son milieu naturel ; ce qui conduit à pratiquer les monogra-
« phies, à insister sur les exemples circonstanciés, à étudier chaque
« généralité dans un ou plusieurs spécimens bien choisis et aussi signi-
« ficatifs que possible [1]. »

Que valent, au surplus, le principe dont Taine est parti et la méthode qu'il a essayé de suivre ? C'est ce que nous n'avons pas à rechercher ici. Constatons simplement que cette méthode qui procède par « abstraction, hypothèse, vérification [2] », comme celle de toutes les sciences de la nature, lui inspire une confiance absolue, illimitée. Taine a cru à « la Science » de toutes les forces de son esprit et de son cœur. Il a eu pour parler d'elle des attendrissements, des effusions, de véritables élans lyriques. Bacon lui-même n'a pas de page plus enthousiaste que celle qui termine le livre des *Philosophes classiques* et que les plus sévères critiques, un Scherer [3] par exemple, ont admirée sans réserve. De telles pages (et il y en a plus d'une dans son œuvre) nous font songer involontairement à certains mots de M. Jules Lemaître qui appelle quelque part Taine « un poète-logicien [4] », ou de M. de Vogüé qui l'a défini « le frère abstrait d'Hugo », ou bien encore « la pensée de Spinoza projetée à travers l'imagination de Shakspeare [5]. »

Si ce philosophe, qu'on a parfois jugé à tort, selon nous, un pur positiviste, a tant aimé et célébré la science, c'est qu'il l'a crue capable de réaliser tous les progrès, de découvrir toutes les vérités, de satisfaire à tous les besoins, j'entends même les besoins religieux et moraux. Lui qui jadis avait si éloquemment protesté contre les dangereuses compromissions entre la raison et la foi où se complaisait un Jean Reynaud [6], il avouait que la disparition de la foi religieuse est l'un des plus grands maux dont souffre l'homme moderne : jamais, il en convenait, dans notre société inquiète et troublée, nous n'avons eu plus besoin de croire qu'à notre époque. Il a déploré, lui aussi, « la maladie du siècle » dont nous sommes presque tous les victimes. Mais il croyait en revanche que « les diverses réponses des artistes et des bourgeois, des chrétiens et des mondains » aux douloureuses questions qu'agite la conscience contemporaine sont superficielles et illusoires. « Il y en a,
« selon lui, une plus profonde, réponse étrange, que Gœthe a faite le

[1] Mme Taine et M. Lyon ont bien voulu m'autoriser à publier quelques fragments de cette intéressante lettre. Je les prie d'agréer ici tous mes remerciements.

[2] Cf. *Philosophes classiques*, p. 363. La méthode est exposée tout au long dans les dernières pages de l'ouvrage.

[3] Scherer, *Mélanges de critique religieuse : M. Taine ou la critique positiviste*, p. 453, 454.

[4] Le mot se trouve dans l'article des *Contemporains* sur M. Paul Bourget.

[5] *Journal des Débats* du 6 mars 1893. L'article, l'un des plus beaux et des plus profondément émus qui aient été inspirés par la mort de Taine, a, heureusement, été recueilli dans le volume intitulé : *Devant le siècle* (A. Colin, 1896).

[6] *Nouveaux Essais de critique et d'histoire : Ciel et Terre*, par Jean Reynaud.

« premier : « Tâche de te comprendre et de comprendre les choses [1]. » « Longtemps encore, à vrai dire, les hommes souffriront de leurs maux « présents ; mais ils peuvent guérir leur intelligence et préparer par là « à leurs descendants « des âmes plus saines et un bonheur dont eux- « mêmes ne jouiront jamais. » Car ils sont en droit de tout attendre de la science nouvelle, de celle qui prend l'âme même comme objet de ses investigations. « Dans cet emploi de la science et dans cette conception « des choses, il y a un art, une morale, une politique, une religion « nouvelle, et c'est notre affaire aujourd'hui de les chercher [2]. »

Comment cette conviction a conduit Taine à renouveler la science de l'histoire en y introduisant les méthodes et les procédés de la psychologie, en lui donnant pour fonction de se figurer « l'homme intérieur », en la réduisant de plus en plus à n'être, selon sa propre expression, qu'un problème de « géométrie vivante », c'est ce qu'il a lui-même trop bien dit dans son Introduction à l'*Histoire de la Littérature anglaise* pour qu'on soit tenté de le redire après lui. Mais il y a lieu d'insister maintenant sur quelques-unes des conséquences qu'il en a personnellement tirées.

Grâce, en effet, à cette nouvelle conception de l'histoire, une ère de progrès indéfinis s'ouvre devant l'activité humaine; car nous arriverons un jour à connaître les lois générales qui président à l'évolution des phénomènes historiques, par suite à prévoir les événements futurs, et, toutes choses étant liées dans l'ordre des causes, il nous suffira de « déplacer le moindre rouage à notre portée pour déterminer un chan- « gement énorme dans le jeu de la machine au profit de l'insecte « intelligent par lequel l'économie de sa structure aura été pénétrée [3]. » On le voit, c'est l'idée de *progrès*, si chère au XVIIIe siècle, qui est ainsi réintégrée dans ses droits et ses antiques ambitions par ce prétendu théoricien du pessimisme [4]. Et Taine, remarquons-le, ne s'en est pas

[1] *Littér. angl.*, Tome IV, p. 419, 420. — On notera qu'à cette conception de la vie et à cette admiration pour Gœthe, Taine est demeuré jusqu'au bout fidèle. On n'a qu'à lire, pour s'en convaincre, l'article, si curieux à tant d'égards, qu'en 1889 il écrivait sur Edouard Bertin pour le *Livre du centenaire du Journal des Débats.* L'article a été recueilli, après la mort de Taine, dans les *Derniers Essais de critique et d'histoire* (Cf. p. 262, 263). — On pourrait d'ailleurs se demander si Taine, comme aussi bien presque tous ses contemporains, n'a pas vu Gœthe et son œuvre avec des yeux singulièrement optimistes. C'est du moins la question qu'on ne peut s'empêcher de se poser, quand on a lu le bel *Essai sur Gœthe* de M. Edouard Rod (Perrin, 1898.) Pour ma part, je crois reconnaître dans les deux pages citées de l'étude sur *Edouard Bertin* un effort, aussi louable qu'involontaire, pour idéaliser et, si je puis dire, pour « moraliser » la conception « gœthéenne » de la vie.

[2] *Littér. angl.*, Tome IV, p. 423.

[3] *Essais de critique et d'histoire*, p. XXV, XXVI.

[4] Il semble bien que l'idée de *progrès* ait été assez familière à Taine. Voici ce que je trouve dans une lettre à About citée par le *Catalogue d'autographes de la Collection Bovet* (Paris, Charavay, 1887), p. 456 : Taine félicite chaudement About de son livre *le Progrès.* « Cela vaut *Madelon* dans son genre, lui dit-il. C'est d'un brave homme et

tenu à une affirmation toute platonique : s'il a cru au progrès, c'est que les *faits,* qu'il a tant aimés, lui ont paru prouver que c'était là tout autre chose qu'une pure entité métaphysique ; et lui-même a énuméré, avec un légitime orgueil, les résultats positifs déjà obtenus par la philosophie de l'histoire psychologique, les lois qu'elle a déjà découvertes et par lesquelles « elle répète comme une fidèle image la philo- « sophie de l'histoire naturelle [1]. » Non content enfin de définir ces lois toutes générales et d'en montrer l'enchaînement, il a voulu prouver que, si récentes que soient ces découvertes, elles sont déjà pourtant susceptibles d'applications pratiques. Quoiqu'il eût déclaré jadis, au temps des fiers désintéressements de la jeunesse [2], que la philosophie « est à mille lieues au-dessus de la pratique et de la vie active », qu' « elle est arrivée au but et n'a plus rien à prétendre, dès qu'elle a saisi la vérité », plus tard, devenu en quelque sorte plus utilitaire, il s'est fait un devoir de signaler les services immédiats que la science peut déjà nous rendre. N'est-ce pas elle, en effet, qui doit commencer « la guérison de notre intelligence » et amener pour nos descendants « la sérénité du cœur [3] ? » C'est grâce à elle aussi que déjà nous pouvons nous faire de saines idées politiques et nous fixer des règles non arbitraires pour travailler aux réformes sociales si impatiemment désirées par tous. Et c'est en partie pour réaliser ce programme qu'il a écrit tout d'abord la brochure sur *le Suffrage universel et la manière de voter,* puis et surtout les *Origines de la France contemporaine* [4]. On n'a pas à critiquer ou à juger ici ces théories politiques ; et il suffit d'avoir indiqué pourquoi Taine a cru devoir les exposer. — Croire à la science toute-puissante, travailler toute sa vie à en augmenter les conquêtes, persuader aux autres de travailler dans le même sens, est-ce donc là ce que ses critiques appelaient « décourager nos efforts ? »

III

Nous n'avons sans doute pas tout dit, et nous ne croyons pas avoir « épuisé » la question qui nous occupe. On pourrait, par exemple, en

« d'un homme brave. Au moral et au physique, tu es le mieux portant de nous tous... » (8 juin 1864). — En revanche, l'idée d'*évolution* ne paraît pas avoir fait grande impression sur lui.

[1] *Litt. angl.*, Tome I, p. XLI-XLIII. Cf. aussi *Essais*, p. XV et sqq.

[2] *Nouveaux Essais*, p. 40, 41.

[3] *Litt. angl.*, Tome IV, p. 421.

[4] Nous avons sur ce point l'aveu de Taine lui-même. Sur le travail manuscrit dont nous avons parlé plus haut, il avait eu l'amabilité de « noter au crayon quelques recti- « fications ou indications » qu'il jugeait « peu importantes. » J'y relève pourtant la note suivante relative à la brochure du *Suffrage universel :* « Cette brochure n'est qu'une « esquisse bien incomplète, et le remède qu'elle indique serait fort insuffisant. V. dans « le dernier chapitre du *Régime moderne* un plan plus complet au moins pour la « société locale. » — Cf. aussi *Révolution*, Tome III, p. 120-149.

étudiant l'esthétique de Taine, montrer qu'à défaut de la science, l'art lui aurait encore été une raison suffisante de ne pas désespérer de l'homme, ni de la vie. Car, selon lui, le rôle de l'art, analogue à celui de la science, est d'ouvrir à l'homme la vie désintéressée de la contemplation ; mais il a sur la science l'avantage « d'être à la fois supérieur « et populaire, de manifester ce qu'il y a de plus élevé et de le mani« fester à tous [1]. » Mais peut-être en a-t-on assez dit pour prouver que nous voilà bien loin du « pessimisme profond » qu'on a trop souvent attribué à l'auteur de l'*Intelligence*. Lui-même, d'ailleurs, a protesté contre cette fausse interprétation de sa pensée. Dans la lettre à M. Lyon dont j'ai déjà cité un passage, il écrivait : « *Je remercie aussi votre* « *jeune ami de ne m'avoir pas rangé, comme l'a fait M. Bourget, parmi* « *les pessimistes. Etre pessimiste ou optimiste, cela est permis aux* « *poètes et aux artistes, non aux hommes qui ont l'esprit scientifique.* »

On le voit, Taine se défend ici d'adopter l'un ou l'autre système, et, au nom de l'esprit scientifique, il ne pose même pas la question de l'optimisme ou du pessimisme. Mais, au nom même de l'esprit scientifique — ou philosophique — on peut aller plus loin que lui, et interpréter cette prudente réserve. Le problème du bonheur, en effet, n'est pas de ceux qu'on puisse facilement éluder ; il nous touche de trop près, il intéresse trop vivement notre sensibilité, la pratique même de la vie y est trop directement engagée pour qu'on puisse se dérober entièrement aux troublantes questions qu'il soulève et en ajourner indéfiniment la solution. Par le fait seul qu'on est homme, et qu'on pense, et qu'on souffre surtout, on est amené à le poser, ce redoutable problème ; et, une fois posé, il faut bien qu'on y réponde. Taine n'a pas échappé à la règle commune ; et sa philosophie tout entière répond pour lui là-dessus. Croire en effet à l'omnipotence de la raison, au regard de laquelle « tout est explicable, et l'existence elle-même [2] », croire que la science suffit ou suffira un jour à tout, même à assouvir notre soif de « l'au delà », croire au progrès enfin, c'est admettre, implicitement au moins, que l'homme, si mauvais qu'il soit naturellement, est susceptible d'être réformé, corrigé, amélioré, en un mot, par la science ; c'est admettre que la vie n'est pas si mauvaise que quelques-uns le prétendent, et qu'elle vaut, en somme, par elle-même, elle toute seule, la peine d'être vécue. Et telle a bien été la persuasion intime de Taine. Le vrai fond de sa pensée relativement au problème du bonheur est exprimé dans les lignes suivantes qui terminent un hymne magnifique à la science : « Confinés dans un coin de l'espace et de la durée, « éphémères, abrégés demain peut-être par le contre-coup d'une explo-

[1] *Philosophie de l'art*, p. 73.
[2] *Intelligence*, Tome II, fin.

« sion ou par le hasard d'un mélange, nous pouvons cependant découvrir plusieurs de ces lois et concevoir l'ensemble de cette vie. *Cela vaut la peine de vivre ; la fortune et la nature nous ont bien traités* [1]. » Contre une pareille profession de foi, rien ne saurait prévaloir, pas même ces lignes, d'une amertume si sobre et presque découragée, qui sont la conclusion de l'article sur Franz Wœpke : « Lorsque, me détachant de moi-même, j'essaye de le juger en critique, j'en viens à penser que personne n'était plus digne que lui d'être aimé, admiré et de vivre. Il n'a été ni aimé, ni admiré comme il devait l'être, et il est mort à trente-deux ans [2]. »

On peut donc le dire en terminant. De l'œuvre de Taine, il ressort une conception bien plutôt optimiste que pessimiste de la vie. Ou encore, il est possible que chez lui l'homme naturel en quelque sorte, celui qui sentait et qui souffrait, fût porté au pessimisme, — et pour ma part, je ne puis que l'en féliciter [3] : de là les pages amères, ou simplement satiriques qui abondent dans tous ses ouvrages, et notamment dans ces *Notes sur la Province* qu'on vient de nous faire connaître. Mais l'homme de réflexion et de pensée, le philosophe, en un mot, était optimiste [4]. Et sans doute son optimisme, ce n'est pas celui

[1] *Essais de critique et d'histoire : M. Troplong et M. de Montalembert*, p. 328. L'article a d'abord paru dans les *Débats* des 28, 29, 30 avril 1857. En passant du journal dans le livre, il a été retouché, comme du reste la plupart des études que Taine a d'abord publiées dans des journaux ou revues et qu'il a ensuite recueillies en volume : personne n'a fait avec plus de conscience et de scrupules son métier d'écrivain. En ce qui concerne la dernière phrase de l'article, je relève cette curieuse variante dans le texte primitif : « Cela seul *vaudrait* la peine de vivre, et dans l'immense chaos des destinées mortelles, *nous ne sommes pas les plus maltraités.* » On voit que, d'une année à l'autre, l'optimisme de Taine est devenu plus robuste, plus affirmatif.

[2] *Nouveaux Essais*, p. 394.

[3] J'éprouve ici le besoin de préciser et d'expliquer ma pensée. Il me paraît bien difficile, pour qui a l'âme un peu noble, d'être vraiment et résolument optimiste en dehors d'une foi positive, j'entends, il va sans dire, d'une foi religieuse : il y a, en ce monde, trop de souffrances inutiles, trop de misères injustifiées pour qu'on puisse, du seul point de vue rationnel et humain, donner raison à l'optimisme. Et sans doute, je le sais, la foi au progrès, la confiance dans la raison et dans la science peuvent développer, dans certains esprits, un optimisme aussi tenace que les convictions religieuses les plus profondes. Les philosophes du XVIIIe siècle par exemple, en même temps que les moins religieux des hommes, ont été les plus intrépides des optimistes. Mais on sait du reste qu'ils n'avaient pas l'âme très noble. Ce ne sont pas eux qui auraient dit avec le poète :

Je ne peux ; j'ai souci des présentes victimes ;
Quels que soient les vainqueurs, je plains les combattants,
Et je suis moins touché des songes magnanimes
Que des pleurs que je vois et des cris que j'entends.....

Il faut savoir gré à Taine d'avoir eu, lui aussi, « souci des présentes victimes, de s'être laissé attendrir aux « pleurs » et aux « cris » des vaincus de la vie, et, à ce spectacle, de s'être parfois relâché de son optimisme philosophique. Ses accès de pessimisme me sont un nouvel indice de sa rare noblesse morale.

[4] Peut-être Taine n'était-il pas sans avoir un peu conscience de cette singulière dualité de son esprit et de son caractère. Voici, en effet, ce qu'on lit dans ces curieuses *Notes sur la Province*. Après quelques pages assez moroses sur Lyon et les Lyonnais,

de Jean-Jacques Rousseau, ce n'est même pas celui de Leibniz : c'est plutôt celui de Spinoza ou de Hegel; c'est, si l'on veut, pour désigner cette attitude originale en face du problème de la vie, un mot plus juste encore, ce qu'on pourrait appeler le *méliorisme*. Et s'il nous en fallait une dernière preuve, nous la trouverions dans un mot de lui que rapportait quelques jours après sa mort M. Sabatier : « Je « l'ai entendu un jour, écrit ce dernier, dire à quelques-uns de ses « disciples, fort étonnés de cette confidence : « Je crois sérieusement « que le monde va au mieux, que le bien est une réalité, et c'est ce qui « fait que je puis m'associer en toute sincérité d'âme à la prière des « humbles : *Adveniat regnum tuum*[1] *!* »

il laisse échapper cet aveu : « *Peut-être y a-t-il un défaut dans toutes mes impressions : elles sont pessimistes. Il vaudrait mieux, comme Schiller et Gœthe, voir le bien, comparer tacitement notre société à l'état sauvage. Cela fortifie et ennoblit.* » (P. 132.) Il me semble qu'on saisit là sur le vif ce contraste que j'essaye de marquer entre les dispositions aisément pessimistes de l'homme et les doctrines plus consolantes du philosophe, et le passage, pour ainsi dire, de l'état de spontanéité à l'état de réflexion.

[1] *Temps* du 7 mars 1893. — C'est à une conclusion semblable qu'aboutit de son côté l'un des hommes qui ont le mieux connu Taine, et qui l'ont aimé au point de modeler leur pensée sur la sienne et d'évoluer avec lui, M. Emile Boutmy. Dans une admirable étude sur son maître, — étude qu'ont publiée les *Annales de l'Ecole libre des Sciences politiques*, en avril 1893, et qu'on serait tenté de trouver trop brève, si la suggestive et volontaire concision n'en augmentait pas le prix, — il s'exprime en effet ainsi : « Il a pu « échapper à Taine de dire qu'il *était un homme naturellement triste* qui avait cherché « un alibi dans la lumière des hautes spéculations pour se dérober au noir de ses pen- « sées de fond. La vérité est qu'il avait été entraîné, poussé, porté vers son œuvre par « des facultés puissantes de savant et d'écrivain, par une singulière passion d'apprendre, « d'embrasser, d'étreindre, d'expliquer, de persuader, de bien dire, *qui impliquent « après tout un certain optimisme.* »

DÉFENSE DU LIBRE ARBITRE

CONTRE L'ARGUMENT TIRÉ DE CERTAINS FAITS HYPNOTIQUES

par Alfred Grafé,

professeur à l'Université de Liège.

On sait que, pour Spinoza, notre croyance au libre arbitre n'est qu'une chimère de notre orgueil, rendue acceptable à nos yeux par l'ignorance où nous sommes des causes qui nous font agir. « Les hommes, dit-il, se trompent en ce point qu'ils pensent être libres. Or en quoi consiste une telle opinion? En cela seulement qu'ils ont conscience de leurs actions et ignorent les causes qui les déterminent. L'idée que les hommes se font de leur liberté vient donc de ce qu'ils ne connaissent point la cause de leurs actions, car dire qu'elles dépendent de la volonté, ce sont là des mots auxquels on n'attache aucun sens [1]. »

On a fait à cette théorie diverses objections des plus justes et des mieux fondées. On a dit : De ce que la conscience ne nous donne pas, dans certains cas, de causes déterminantes et nécessitantes de notre activité, ce n'est pas une raison pour dire : « Nous ne sentons pas de ces causes, donc il y en a. » Le contraire ne serait-il pas indiqué? — On a fait remarquer que la critique de Spinoza serait applicable à la liberté dite de hasard ou d'indifférence, laquelle suppose l'être se décidant sans motif et pour ainsi dire à l'aveuglette, mais non à la liberté réfléchie ou proprement dite, d'autant plus parfaite que le sujet connaît mieux les motifs et mobiles qui le sollicitent à agir. On a surtout insisté sur ce point que notre conscience, dont il serait dangereux de rejeter le témoignage en semblable matière, fait très bien la différence entre nos déterminations fatales, irrésistibles — qu'elle rapporte volontiers à des causes inconnues, étranges, mystérieuses (telles les impulsions de la folie, les appels du vertige, de l'idée fixe), et nos résolutions tenues pour libres, dont elles attribuent à nous-mêmes ou à notre personne la paternité, l'imputabilité et la responsabilité. En d'autres termes nous sommes

[1] *Ethique*, IIe partie, scolie de la propos. 35. Trad. Saisset. Cf. le préambule de la partie Ve.

réellement libres et cause de bon nombre de nos actes, parce que nous *sentons* que nous le sommes, parce que nous avons un *sentiment vif et profond* de ce pouvoir ; et comme ici le sujet sentant et l'objet senti se confondent et ne font qu'un à certains égards, le doute sur ce point n'est pas admissible.

A ces considérations les modernes déterministes ont opposé les faits suivants empruntés à l'observation de sujets hypnotisés. On commence par suggérer à ceux-ci qu'ils commettront à telle date, en telles circonstances, des actions bizarres ou mêmes inconvenantes ou notoirement criminelles ; on leur suggère ensuite d'oublier de qui émanent l'ordre et les instructions qu'ils viennent de recevoir et de se persuader, au moment où ils poseront ces actes (voire même après leur réveil), que ceux-ci ont été posés par eux spontanément, librement, en dehors de toute contrainte extérieure ou intérieure. Le programme est exécuté intégralement, comme il a été arrêté par l'hypnotiseur ; et, chose étonnante, en obéissant de la sorte, l'hypnotisé n'a même pas l'air, nous dit-on, de se douter qu'il subit l'influence d'une volonté étrangère. Rappelons, pour en bien faire voir la portée, quelques-unes de ces expériences : en voici une, que j'emprunte au livre de M. Bernheim sur *la suggestion* (p. 87 ; cf. p. 146).

Il s'agit d'un nommé Cl..., âgé de 44 ans, photographe à Bordeaux, qui a été adressé à M. Bernheim par M. Liébeault. Son intelligence est nette, sa mémoire conservée ; il répond bien à toutes les questions. D'un caractère calme et doux, il est simple et réservé dans ses allures. « Il me suffit, dit l'auteur, de placer deux doigts devant ses yeux pour que, en quelques instants, ses paupières clignotent, puis se ferment : il est hypnotisé ! »

Sur l'ordre de M. Bernheim il exécute différents actes que certes il n'eût pas commis à l'état normal de conscience : lui, si timide, si posé, il vole, menace, se moque des gens qu'il rencontre. Jusque-là nulle difficulté pour les défenseurs du libre arbitre : on peut admettre que cet homme, — pour des causes jusqu'à présent assez mal définies — est redevenu machine ou tout au moins retombé au niveau de l'animalité, de l'activité instinctive et irréfléchie (à peu près comme l'enfant, l'aliéné, le distrait ou celui qui subit l'ascendant d'une passion violente). Mais voici où commence la difficulté.

« Désireux de voir jusqu'où peut aller la puissance de la suggestion, continue l'opérateur, j'ai un jour provoqué une scène véritablement dramatique. Je lui ai montré contre une porte un personnage imaginaire, en lui disant que cette personne l'avait insulté ; je lui donne un pseudo-poignard (coupe-papier en métal) et lui ordonne d'aller le tuer. Il se

précipite et enfonce résolument le poignard dans la porte, puis reste fixe, l'œil hagard, tremblant de tous ses membres. « Qu'avez-vous fait, malheureux? Le voici mort. Le sang coule. La police vient. » Il s'arrête terrifié! On l'amène devant un juge d'instruction fictif (mon interne)... « Pourquoi avez-vous tué cet homme? — Il m'a insulté! — On ne tue pas un homme qui vous insulte. Il fallait vous plaindre à la police. Est-ce que quelqu'un vous a dit de le tuer? — Il répond : « C'est M. Bernheim. » Je lui dis : « On va vous mener devant le procureur. C'est vous seul qui avez tué cet homme. Je ne vous ai rien dit. Vous avez agi de votre propre chef. »

On le mène devant mon chef de clinique, faisant fonction de procureur. « Pourquoi avez-vous tué cet homme? — Il m'a insulté. — C'est étrange! On ne répond pas à une insulte par un coup de poignard. Etiez-vous dans la plénitude de vos facultés intellectuelles? On dit que vous avez le cerveau dérangé parfois. — Non, Monsieur. — On dit que vous êtes sujet à des accès de somnambulisme. Est-ce que vous n'auriez pas obéi à une impulsion étrangère, à l'influence d'une autre personne qui vous aurait fait agir? — Non, Monsieur, c'est moi seul qui ai agi, de ma propre initiative, parce qu'il m'a insulté! — Songez qu'il y va de votre vie. Dites franchement, dans votre intérêt, ce qui est. Devant le juge d'instruction vous avez affirmé que l'idée de tuer cet homme vous avait été suggérée par M. Bernheim. — Non, Monsieur, j'ai agi tout seul. — Vous connaissez assez bien M. Bernheim. Vous allez à l'hôpital où il vous endort. — Je connais M. Bernheim seulement parce que je suis en traitement à l'hôpital, où il m'électrise pour guérir ma maladie nerveuse, mais je ne le connais pas autrement. Je ne puis pas vous dire qu'il m'a dit de tuer cet homme, parce qu'il ne m'a rien dit. » Et le procureur improvisé ne put lui arracher la vérité, parce que la vérité était pour lui ma suggestion dernière, qu'il avait agi de son propre mouvement. »

J'ai donné cette relation *in extenso,* afin de mettre, comme on dit, les pièces du procès sur le bureau et de ne rien enlever aux faits de la force qu'ils pourraient avoir. Bien d'autres exemples du même ordre seraient à citer après celui-là; je me bornerai à en mentionner encore un ou deux. Le premier a été observé à la Salpêtrière, dans le laboratoire de M. Charcot, par M. Gilles de la Tourette et par ses collègues de l'hôpital.

W..., grande hystérique, très facilement hypnotisable, est mise en somnambulisme par la friction du vertex. On lui suggère d'aller empoisonner, quand elle sera réveillée, M. G..., un des assistants, et l'on ajoute : « Quoi qu'il arrive, vous ne vous souviendrez nullement, si l'on vous interroge, que c'est moi qui vous ai engagée à empoisonner M. G..., même si l'on vous interrogeait en vous endormant à nouveau. — Bien,

Monsieur. » Les choses se passent de point en point comme il a été prescrit : la patiente sert à G... un verre d'un liquide qu'elle croit empoisonné ; G... ferme les yeux et roule sur le plancher. « Ça y est », dit-elle d'une façon presque imperceptible. Nous nous empressons auprès de G... que l'on emporte dans une pièce voisine; puis nous rentrons. W... est visiblement agitée.

— Quel malheur! disent les assistants ; pauvre garçon, il est mort, si jeune, etc.; il aura bu trop frais, une syncope... on ne sait pas. Qu'en pensez-vous, Mademoiselle W...?

— Moi, rien.

— D'ailleurs, Messieurs, disons-nous, voici justement M. F... le juge d'instruction ; il est un de nos amis, nous allons le charger d'élucider cette affaire ; que personne ne sorte !

On interroge plusieurs personnes ; on écrit leurs dépositions ; vient le tour de W...

— Mademoiselle, vous n'êtes certainement pour rien dans cette malheureuse affaire, mais n'avez-vous aucun soupçon ? Ne croyez-vous pas, par exemple, qu'il y ait eu du poison dans ce verre?

— Je puis vous affirmer, Monsieur, répond-elle, qu'il n'y en avait pas, et la preuve, la voici : j'ai pris la liberté de boire dans le verre de M. G..., et vous voyez que je n'en suis nullement incommodée.

Il fut impossible de lui arracher le moindre aveu, et lorsqu'on lui demanda si elle soupçonnait quels pourraient être les auteurs du crime présumé, elle répondit avec la même netteté qu'elle ignorait tout à fait non seulement qu'il y avait eu crime, mais encore quels en étaient les instigateurs, si tant est qu'il en existât. Toutefois elle était surexcitée, et dans la crainte où nous étions que la pièce se terminât par une crise d'hystérie, nous jugeâmes à propos d'endormir W... immédiatement à l'aide d'un coup de tam-tam[1]. »

Citons, pour finir, le fait suivant, tiré du livre de M. Bonjean sur l'*hypnotisme* (p. 240). « Nous tenons, dit cet auteur, à M. M... à qui nous avons suggéré dans l'hypnose un vol à échéance, le langage suivant : « A dater de ce moment vous avez perdu le souvenir de l'origine et de l'existence de cette suggestion. De quelque façon qu'on vous interroge, de quelque manière qu'on s'y prenne, vous ne pourrez sortir de cet oubli ; votre mémoire est éteinte pour toujours de ce côté ; vous avez oublié à jamais ; vous êtes seul le coupable et vous le savez. »

Le vol fut commis.

Alors intervinrent le juge d'instruction et son expert-magnétiseur. Celui-ci essaya pendant plus d'une heure et à différentes reprises de faire avouer. Il eut recours à tous les moyens directs ou indirects, me-

[1] Cité par M. l'abbé Elie Méric, *Le Merveilleux et la Science*, p. 93.

naces, intimidation, représentations, insinuations, colère, gentillesse, mais en vain. Il dit :

« Quand celui qui vous a suggéré de voler la montre entrera dans cette salle, vous vous lèverez. »

Nous sommes entré dans l'appartement avec d'autres amis. Le sujet est resté immobile sur son siège, indifférent et impassible. Puis d'autres tentatives ont été mises en œuvre sous toutes les formes imaginables et toutes ont échoué. Jamais le sujet ne s'est trahi.

Nous devons toutefois à la vérité de déclarer que quelques-uns d'entre nous ont cru remarquer, lorsque j'entrais, un sourire étrange, presque imperceptible, discutable en somme, sur les lèvres du magnétisé. »

Il faut bien le reconnaître, l'impression qui se dégage d'abord de ces faits n'est pas favorable à la cause de la liberté, dont elle semble saper ou tout au moins ébranler le pilier et support fondamental. « On ne saurait se dissimuler, écrit M. Binet, après avoir rapporté quelques expériences du genre de celles que nous venons de citer, on ne saurait se dissimuler que tous ces faits ont des conséquences inquiétantes pour l'existence du libre-arbitre. Depuis longtemps les psychologues de l'école spiritualiste ont donné comme preuve du libre-arbitre le sentiment que nous possédons tous de notre liberté, au moment où nous accomplissons un acte volontaire. L'histoire des impulsions suggérées montre ce que vaut ce sentiment subjectif, que l'on élevait à la hauteur d'une preuve objective, et qui n'est peut-être qu'une illusion. Les philosophes auront à se demander quelle confiance il faut accorder à ce que Leibniz appelait le sentiment vif, interne de la liberté ! On a rappelé, à ce sujet, le mot profond de Spinoza : « La conscience de notre liberté n'est que l'ignorance des causes qui nous font agir. » Il faut avouer que ce mot s'applique parfaitement aux actes produits par la suggestion hypnotique ; le sujet se croit libre parce qu'il a perdu le souvenir de la suggestion qui le pousse. Mais on soulèvera peut-être la question de savoir si l'on peut raisonner de l'hypnotique, qui est un malade, à l'homme normal et sain d'esprit. Quelques philosophes trouveront peut-être là une échappatoire. Nous ne voulons pas examiner la question à fond. Mais il nous semble que l'expérience hypnotique prouve au moins un fait important, c'est que le témoignage du sens intime n'est pas infaillible[1]. »

M. Beaunis est encore plus explicite. Après avoir rappelé que l'hypnotisé tend au but qu'on lui propose avec la fatalité d'une pierre qui tombe, il ajoute : « Je puis dire à un hypnotisé pendant son sommeil :

[1] Binet et Féré, *Le Magnétisme animal*, p. 218.

Dans dix jours vous ferez telle chose, à telle heure, et je puis écrire sur un papier daté et cacheté ce que je lui ai ordonné. Au jour fixe, à l'heure dite, l'acte s'accomplit, et le sujet exécute mot pour mot tout ce qui lui a été suggéré; il l'exécute, convaincu qu'il est libre, qu'il agit ainsi parce qu'il l'a bien voulu et qu'il aurait pu agir autrement; et cependant si je lui fais ouvrir le pli cacheté, il y trouvera annoncé dix jours à l'avance l'acte qu'il vient d'exécuter. Nous pouvons donc nous croire libre et ne pas l'être. Quel fond pouvons-nous donc faire sur le témoignage de notre conscience, et ce témoignage, n'est-on pas en droit de le récuser puisqu'il peut nous tromper ainsi? Et que devient l'argument tiré en faveur du libre arbitre du sentiment que nous avons de notre liberté[1]? »

Il est sûr que les sujets dont on vient de parler sont placés dans la dépendance d'une force supérieure et qu'ils deviennent de simples instruments entre les mains de l'expérimentateur. D'autre part, ils paraissent ignorer la présence et l'action de cette force; ils se défendent d'obéir à une impulsion étrangère quelconque; en deux mots ils se croient libres, alors qu'en réalité ils ne sont plus que des machines; et l'on ne peut, semble-t-il, suspecter la sincérité de leur parole puisqu'ils croient jouer sur cette parole leur honneur, leur liberté, peut-être même leur vie. N'est-ce pas là la vérification expérimentale de la thèse de Spinoza, la reproduction artificielle et pour ainsi dire tangible de ce que, d'après ce philosophe, la nature réalise continuellement, mais d'une manière moins frappante, en nous et dans les êtres semblables à nous? En d'autres termes nous serions toujours, même à l'état dit de réflexion et de liberté, sous le joug d'une puissance supérieure et irrésistible, à l'instar des hypnotisés; mais cette puissance n'est pas la volonté de l'hypnotiseur, — c'est la nature qui nous hypnotise, ou, si l'on veut, l'ensemble des conditions de notre existence physique et morale (influx nerveux, nutrition, circulation, climat, milieu, etc.) : nous ne sommes, comme s'exprime Spinoza, que la combinaison limitée de deux modes de Dieu ou de l'universelle nécessité, savoir de la pensée et de l'étendue se développant en deux séries parallèles de phénomènes inflexibles.

Autre rapprochement : de même que l'hypnotisé, placé dans les conditions spéciales que nous avons dites, ne s'aperçoit point de l'action de l'hypnotiseur ni de la contrainte qu'il subit, de même l'homme en général, aussi longtemps qu'il demeure l'esclave de ses sens et de son imagination, ne se doute pas du rôle que lui fait jouer la nature, et se persuade naïvement qu'il est affranchi de toute sujétion, qu'il constitue un empire dans un empire. Pour le tirer de son erreur, de ce sommeil

[1] *Le Somnambulisme provoqué*, p. 183.

analogue à celui de l'hypnotisé, il faut tout l'effort de sa raison, la profondeur d'une pensée au moins égale à celle de Spinoza. D'autres chercheurs n'iront peut-être pas aussi loin ; mais ils devront bien concéder, au nom de l'expérience et des faits, que ce qu'on avait tenu jusque-là pour le meilleur argument en faveur de l'existence réelle de notre libre-arbitre (savoir le témoignage direct et immédiat de notre conscience, le sentiment vif que nous croyons avoir de la réalité de ce pouvoir), s'affaiblit singulièrement quand on voit à quelles illusions la même conscience peut conduire les hypnotisés touchant la possession de ce libre arbitre.

Voilà la critique et voici ma réponse. A-t-on pénétré suffisamment dans la conscience des hypnotisés pour en tirer les conclusions précitées? Est-on certain qu'en répondant de la sorte ces derniers aient scruté d'un regard assez clair le fond ou le mode de leur activité et qu'ils se soient posé véritablement la question de savoir si, en fait, ils n'obéissaient pas forcément à une coaction d'origine étrangère?

En vain l'on invoquera la crainte du danger, du châtiment auquel s'exposait, par exemple, le patient du docteur Bernheim, crainte qui devait l'obliger à secouer sa torpeur, à rentrer en soi et à faire tous ses efforts pour retrouver l'auteur véritable et responsable des actes qu'il avait posés. Ce mobile, suffisant dans les conditions ordinaires de la vie, l'est-il encore dans les cas extrêmes ou hyperboliques tels que ceux de la folie, de l'obsession, de l'idée fixe ou monomanie, d'une terreur panique ou d'une violente excitation passionnelle? Ce qui doit nous inspirer quelque défiance sur la légitimité de cette induction, ce sont des faits comme ceux-ci (que je me rappelle avoir vus consignés, entre autres, dans la *Revue philosophique,* sans pouvoir indiquer au juste l'année et le fascicule qui contient cette relation [1]). Tirez un sujet de son sommeil hypnotique en lui laissant le souvenir des ordres qu'on lui intimait dans cet état, il prétendra au besoin que, s'il a fait ce qu'on lui commandait alors, ç'a été de son plein gré et qu'il dépendait de lui d'agir autrement. Replacé dans l'état d'hypnose et invité à se soustraire, si bon lui semble, aux suggestions qui lui sont de nouveau données, il essaie, ne réussit pas et se voit bien obligé cette fois de reconnaître son impuissance. Que faut-il conclure de cette expérience sinon qu'après s'être observé d'une manière assez superficielle, le sujet est parvenu, la seconde fois, à pénétrer plus avant dans l'intériorité de sa conscience et à découvrir ce qu'il n'avait pas vu d'abord, c'est-à-dire les ressorts

[1] J'ai trouvé dans le livre récemment paru du P. Coconnier sur l'*hypnotisme franc* le récit d'une expérience analogue tentée sur un homme de lettres des plus distingués.

et la cause véritable des actes voulus par lui? Remarquons que dans ce cas on avait négligé de suggérer au sujet qu'il devait oublier la cause et l'auteur des déterminations qu'on l'obligeait à prendre. Eût-on obtenu de sa part l'aveu que l'on vient de rapporter si l'on avait pris soin de lui faire au préalable cette suggestion? Voilà le point le plus intéressant du débat, celui sur lequel il convient d'être fixé si l'on veut savoir ce que vaut la prétendue confirmation de l'hypothèse de Spinoza.

J'ai essayé de refaire par moi-même cette expérience. Assisté de M. le docteur X. Francotte, professeur de psychiatrie à l'Université de Liège, et de M. le docteur Corin, alors attaché au service de l'Hôpital de Bavière en la même ville, j'ai endormi une personne d'intelligence moyenne, de complexion normale et âgée de 23 ans environ. Cette personne devait, sur mon ordre, accomplir une série d'actes s'éloignant de l'ordinaire usage et sur l'explication desquels il lui eût été difficile de trouver des motifs plausibles, acceptables par des gens sensés. Elle devait : 1° venir le lendemain à 4 heures précises dans le cabinet de la salle n° 1 du susdit hôpital, 2° écrire mon nom sur un tableau noir placé dans ce cabinet, 3° me faire un pied de nez, 4° prendre mon chapeau, le mettre sur sa tête, puis le garder en main pendant cinq minutes, 5° me reconduire à mon départ, jusqu'à une place déterminée de la cour, marquée par une pierre d'ailleurs peu apparente. — Restait la dernière partie du dispositif, laquelle présentait des difficultés spéciales. — Dire à la patiente (ceci sans critiquer personne, mon but différant de celui d'autres personnes qui ont fait la même expérience), dire tout bonnement à la patiente : « Si l'on vous interroge, vous répondrez que c'est de vous-même, spontanément et librement que vous faites tout cela », n'est-ce pas l'amener à répéter machinalement de certaines phrases auxquelles elle n'attache aucun sens, et dont elle ne croit pas le premier mot? D'autre part, si nous laissons les mots et le psittacisme pour entrer dans le monde de la réflexion, comment éviter le reproche de contradiction, comment nous faire comprendre du sujet et comment nous comprendre nous-même si, après avoir dit à ce sujet : « Vous ferez de point en point ce que je vous commande, et ne pourrez vous en écarter d'une ligne », on ajoute : « Vous vous persuaderez *en même temps* dans toute la sincérité et la profondeur de votre conscience que c'est de votre plein gré, de votre initiative entière et absolue qu'émanent toutes ces décisions, et que les autres n'y sont pour rien du tout? » Franchement (mettons-nous un instant à la place de la personne à qui l'on tient ce langage), que vaudrait une « conviction » obtenue dans ces conditions-là?

J'ai préféré recourir à un autre procédé. « Vous oublierez, ai-je dit

au sujet, que c'est moi qui vous ai commandé de faire ces choses-là; vous ne pourrez observer et connaître de ces actes que ce que vous en aurez décidé en vous-même, de vous-même et pour vous-même. » Cette limitation du champ observable par la conscience nous rapprochait évidemment du thème imaginé par Spinoza.

Le lendemain, à l'heure prescrite, cette femme entrait dans la salle indiquée, d'un pas raide, automatique, le port droit, l'air défait, les yeux fixes et légèrement convergents, la pupille dilatée malgré l'éclat du jour, bref, avec un ensemble de signes qui me permettent d'écarter l'hypothèse d'une simulation. Sans perdre un instant, elle se met à réaliser le programme tracé par moi. C'est le moment d'intervenir pour l'inviter à s'examiner et à s'assurer *par elle-même :* 1° si elle peut se comporter autrement qu'elle ne fait, 2° dans la négative, si elle croit encore être douée de libre arbitre.

Je lui laisse écrire mon nom au tableau, et quand elle a fini, je m'approche, relève cet acte et lui en demande le pourquoi. « C'est un caprice, me répond-elle, une idée qui m'est venue comme cela. » Pour le pied de nez qu'elle me fait à la dérobée, à peine ébauché et que je ne surprends qu'à peine, il m'est encore plus difficile de lui arracher une explication satisfaisante : « Pourquoi avez-vous fait cela?... Quelqu'un vous a-t-il dit de le faire? — Personne. — Alors c'est de vous-même que vous l'avez fait?.. C'est inconvenant. J'en suis froissé. » Elle garde un silence obstiné, d'ailleurs exempt de gêne, et n'a pas l'air de s'émouvoir beaucoup de l'acte posé par elle et de ses conséquences.

Pour l'empêcher de se retrancher de nouveau dans cette attitude d'indifférence, je l'observe de plus près et ne perds pas mon chapeau de vue. Elle fait des efforts inouïs pour dépister ma surveillance et se rapprocher de l'objet qu'elle convoite. A la fin, de guerre lasse, je détourne la tête, en parlant à l'un des témoins de cette scène. En un clin d'œil la patiente a enlevé mon chapeau et l'a mis sur sa tête, pour l'en ôter aussitôt. Je feins l'étonnement : « Pourquoi prenez-vous ce chapeau.... Il m'appartient. — Je ne veux pas le garder. — Mais enfin, il n'a pour vous aucun intérêt; c'est un chapeau d'homme. — Je voulais voir comment il est fait. (Et elle se met à regarder l'intérieur et la coiffe avec une curiosité assez bien jouée.)

Je l'attends au dernier acte. Je sors de la salle, après l'avoir saluée. Elle me suit jusque dans la cour; je me retourne et fais mine d'être surpris. « Comment, Mademoiselle, vous m'accompagnez! Et pourquoi? — Par politesse. — Mais vous me connaissez à peine. — C'est parce que vous êtes étranger que je le fais. » Nous allons ainsi jusqu'au point marqué par moi comme limite. Elle s'arrête sans affectation et veut prendre congé de moi. J'insiste à mon tour et l'invite à venir avec moi jusqu'au porche. Elle refuse, elle ne peut aller jusque là, c'est défendu.

« Ces Messieurs (les deux médecins) vous diront le contraire; venez donc jusque là. » Elle résiste, en ayant d'ailleurs grand soin de ne faire aucune allusion à la pierre limite ni même de la regarder. A la fin je lui dis : « Je crois que vous n'osez dépasser cette pierre. » Elle paraît embarrassée et finit par en convenir. « Vous tenez beaucoup à ne pas aller plus loin? — Oh! oui. — Pourquoi cela? Quelqu'un vous a-t-il imposé cette nécessité? — Personne. — Alors c'est sans raison, c'est par caprice que vous agissez de la sorte? » Elle baisse la tête et rentre dans le mutisme dans lequel elle s'est déjà réfugiée quand je la serrais de trop près.

En somme, c'est là tout ce que j'ai pu tirer de cette personne : ou bien un silence, dans lequel nul observateur impartial ne pourra voir la confirmation de cette hypothèse qu'elle se croit l'auteur libre et responsable de ce qu'elle fait ou vient de faire; ou bien cette attitude passive, inerte, toute de négation, dont j'ai parlé ci-dessus, se traduisant par des déclarations comme celles-ci : « Je ne sais... Je ne sais pas... » Certes ce n'est point là le langage d'un être qui, après s'être examiné, reconnaît que c'est de lui, de lui seul au monde que vient la détermination qu'il a prise, et qu'il accepte la responsabilité de son action. Tout ce que nous avons pu obtenir de notre patiente (et encore en l'enserrant dans un tel cercle de questions que l'on peut dire que la réponse lui était presque suggérée), ç'a été de la faire convenir qu'elle agissait par fantaisie, par lubie, sans savoir pourquoi. Mais qui ne voit qu'une telle indépendance n'a plus de la liberté que les apparences ou le nom? Dire : je veux ceci uniquement parce que je le veux, sans pouvoir assigner à cette solution de motif ou de mobile appréciable ou intelligible, de raison — je ne dis pas plausible ou acceptable au bon sens, mais seulement saisissable par ma pensée et par celle d'autrui, n'est-ce pas avouer que je passe d'un état intérieur à un autre état intérieur pour des causes qui m'échappent, et partant sous l'empire d'une énergie étrangère à moi? Ce genre d'activité n'est pas même le degré le plus infime du libre arbitre; c'est l'absence même de la liberté[1]. Si donc notre sujet a agi par caprice, dans le sens pur et absolu du mot, c'est-à-dire en dehors de tout motif et mobile (et de fait notre enquête n'en a pu mettre un seul au jour), il a agi d'instinct, sans réflexion, sans discernement, sans choix, c'est-à-dire, — en dépit de ses dénégations, — non pas comme un être libre.

Que pouvons-nous conclure de cette analyse et de ces observations?

[1] D'où il suit qu'un homme qui agirait toujours par caprice ou, ce qui revient au même, pour des motifs si individuels, si particuliers, si fugitifs, si secrets que lui-même ne pourrait les concevoir ou se les représenter, se rapprocherait de l'animalité. Cette remarque a été faite depuis longtemps, et saint Thomas ne sépare pas l'exercice du libre arbitre de celui de la raison. « Pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est. » (*Summæ theologicæ* pars prima, quæst. LXXXIII, art. 1.)

Qu'il faut y regarder à deux fois avant de tirer, des faits cités d'abord, les conclusions auxquelles ont abouti certains auteurs. Au doute soulevé par les déterministes touchant la valeur de l'argument traditionnel en faveur du libre arbitre, nous avons opposé un autre doute tiré de l'étude même des faits présentés par les déterministes : l'instrument dont ces derniers prétendent se servir demeure — jusqu'à nouvel ordre — impuissant et sans utilité pour la fin qu'ils se proposent. Mais ce qui reste debout et défie les efforts de la critique, c'est ce sentiment vif d'un pouvoir absolu de choisir, ancré dans l'âme de tout homme qui rentre en lui-même et qui réfléchit; c'est cette croyance universelle au libre arbitre, qui n'est que l'écho de la conscience universelle donnée à l'humanité par Celui qui par ce moyen a voulu l'appeler jusqu'à Lui.

LE PRINCIPE DE « LAISSEZ FAIRE »

DEVANT L'HISTOIRE ET DEVANT SAINT THOMAS

par le P. Louis-J. Hickey,

des Frères Prêcheurs, Provincial en Irlande.

Dans une assemblée aussi savante que celle du Congrès de Fribourg, où, en dehors de ceux qui viennent de l'étranger, l'Université elle-même fournit des maîtres en sciences aux pieds desquels je m'assiérais volontiers, la part qui me convient est et doit être, je le sens, bien minime. Et, si j'ai accepté la bienveillante invitation du Président, c'était uniquement à cause de l'utilité intrinsèque de ces réunions, si chaudement recommandées par le Saint Père comme moyens puissants et indispensables à la propagation de la vérité dans toutes les questions qui nous intéressent comme Catholiques et même comme citoyens ; car ces deux qualités ne doivent jamais se séparer. Malheur aux peuples quand elles marchent ou essayent de marcher en lignes parallèles, c'est-à-dire sans se toucher; jamais ils n'atteindront leur fin, ou, s'ils l'atteignent, ce sera avec des pertes d'ordre supérieur, lesquelles gâteront la moisson que l'on se croyait sur le point de recueillir !

Le champ ouvert à l'activité des Congressistes est très étendu, nul doute qu'il ne sera bien labouré par leurs travaux; mais de tous les problèmes qu'il offre, il n'en est point qui présente plus d'actualité, inspire de plus grand intérêt que ceux qui se rapportent à la condition du peuple dans l'Etat moderne, parce qu'il s'agit du bonheur, peut-être de l'existence même de la société.

Aussi vieille que la civilisation, la question de la distribution de la richesse, par exemple, est encore à résoudre ; et le dix-neuvième siècle, plus fertile en expédients que n'importe lequel de ses prédécesseurs, après maints efforts essayés pendant son cours, touche maintenant à sa fin au milieu des grondements et murmures des populations, mécontentes de la part mesquine du progrès général que la condition économique actuelle leur assigne.

De même que le mirage du désert, l'âge d'or si souvent promis recule toujours et s'éloigne à mesure que nous avançons. Les promesses des

nouveaux apôtres ne se réalisent jamais. La Révolution de 93, dont une des devises était « Ut redeat miseris, abeat fortuna superbis », passa sur l'Europe. Qu'a-t-elle laissé ? Une distribution des biens moins inégale? Nullement. La bourgeoisie s'est enrichie de la dépouille des nobles, mais le peuple resta économiquement dans les conditions d'auparavant, ou à peu près. Certes, si la grande catastrophe a apporté des améliorations au peuple, ce qui n'est pas du tout certain, elle n'a pas mis fin à la guerre des classes, qui continue toujours et devient même plus acharnée à mesure que le siècle s'avance.

Le même insuccès attendait les tentatives subséquentes faites par le Socialisme du milieu de ce siècle. Les théories et les efforts des Fourier, Saint-Simon, Owens et autres n'ont abouti à rien qu'à dégoûter le peuple des utopies économiques et à le pousser dans la voie plus pratique à ses yeux, et infiniment plus redoutable, du socialisme politique. En effet, les socialistes de notre temps renoncent à toute croyance à la régénération de la société, autre que celle qui se fera par la possession du pouvoir politique, vers la conquête duquel, en conséquence, tous leurs efforts sont maintenant dirigés. Réussiront-ils ? Qui saurait le dire ? Dans les pays des théories et de la logique abstraite, peut-être oui ; mais il est à croire que le sens pratique des races britanniques mettra une digue, en la Grande-Bretagne et aux Etats-Unis d'Amérique, aux flots dans lesquels d'autres nations menacent de sombrer.

Quoi qu'il en soit, il est évident qu'il importe suprêmement à nous autres catholiques de ne pas nous désintéresser des difficultés sociales créées par notre époque et ses erreurs : nous devons au contraire, marchant sur la voie admirablement tracée dans l'Encyclique « Rerum novarum », employer toutes les ressources de notre intelligence à la solution de ces problèmes, qui ne sont solubles, croyons-le bien, qu'à la lumière de la Foi.

Philanthropie, bon sens pratique, grèves, émeutes populaires ont échoué et échoueront encore à délier le nœud de la misère au milieu de la richesse ! En voulez-vous la preuve ? Il est bien cinquante ans depuis qu'un poète anglais mit en émoi la Grande-Bretagne par le tableau qu'il fit de la condition lamentable des pauvres couturières de Londres. Dans son « Chant de la chemise » (Song of the shirt) Hood fait monter les larmes aux yeux dépeignant la misère de ces malheureuses, qui, en travaillant opiniâtrément toute la journée et bien avant dans la nuit, réussissaient à peine à se couvrir de quelques haillons, et à se nourrir de thé et de pain seulement : car telle était la concurrence que chaque chemise complète se payait à raison de 0 fr. 25 centimes l'une, avec des déductions par-dessus, pour fil, aiguilles, et parfois même des boutons. Maintenant, après cinquante ans, la même scène se renouvelle, des milliers de pauvres femmes consument leur vie dans les mêmes

conditions, avec cette seule différence que les chemises achevées se payent à présent à raison de 0 fr. 15 centimes l'une avec les mêmes déductions.

Ce sera un fait isolé, dira-t-on, possible dans cette Babylone de Londres ; mais, n'est-ce pas un fait horrible quand même? Et loin d'être isolé, unique, spécial à cette agglomération d'êtres humains qu'est Londres, la même condition se répète en d'autres endroits d'Angleterre. Cette année même des Revues anglaises ont donné des monographies sur la condition des fabricants de clous et de chaînes de fer, métiers pratiqués non dans une grande ville en général, mais plutôt à la campagne, dans des petites communes et villages ; et là, on apprend que la misère et l'avilissement de la dignité humaine, loin d'être moindres, excèdent au contraire ceux des couturières. Quelque malheureux que soit le sort du pauvre peuple, en certains endroits d'Irlande, où à tout an, une mauvaise saison se traduit en famine, il est préférable mille fois à celui de milliers d'ouvriers et ouvrières dans le pays le plus riche, et je crois le plus philanthropique d'Europe.

Que l'inégalité des conditions existera toujours dans le monde l'Evangile nous le laisse assez entrevoir. « Pauperes semper habetis vobiscum », vous avez toujours des pauvres parmi vous ; et la raison appliquée aux phénomènes du monde social nous force, nonobstant toute opposition des Utopistes, à accepter comme inévitable cette même conclusion. Mais, que la misère et l'avilissement entrassent dans le plan de la divine Providence, voilà ce que nous rejetons formellement comme contraire à la bonté de Dieu. Ces maux ne sont pas voulus de Dieu même comme effets et conséquences de la chute. Il les permet seulement, comme autres malheurs qui viennent de l'action des causes secondaires, parce que le libre arbitre de l'homme y est engagé, mais le monde donné à l'homme suffit pour maintenir sur la terre tous ceux qui y naîtront. Nier cela serait autant que nier la Providence, ou accuser d'imprévoyance la divine Sagesse et prononcer un blasphème aussi sot qu'impie. Le mal vient de toute autre source, c'est la conséquence d'une erreur, c'est « la lutte pour la vie » de Darwin élevée à la dignité « de principe d'Economie politique, sous le nom illusoire de la liberté. »

Il n'entre pas dans le plan de ce discours d'entamer une question générale en attaquant les systèmes d'Economie politique, qui ne tiennent aucun compte de la fin surnaturelle à laquelle l'homme est destiné par son Créateur. Ma tâche est bien plus modeste, je veux toucher seulement à une des conséquences de cette erreur fondamentale, qui, établie comme principe pour diriger l'action des gouvernements, a été et sera toujours responsable, en grande partie, sinon totalement, de ces affreuses plaies sociales, lesquelles sont, à l'heure qu'il est, une menace à la civilisation et même à l'existence de la société.

Tel est, je crois, le principe du « laissez faire. » C'est l'individualisme économique qui ne veut aucune ingérence du gouvernement dans les multiples relations qui naissent du travail productif, se fiant à une certaine « harmonie universelle », loi plutôt imaginaire que réelle, comme dans la suite nous verrons, pour réprimer l'oppression du capital et protéger la faiblesse de l'ouvrier.

Issu du Déisme du siècle dernier, enseigné, quoique avec des réserves, par Adam Smith et autres économistes anglais, ce faux principe est devenu le porte-enseigne de l'école de Manchester, et il a été prêché et même recommandé sur le continent par un écrivain français aussi brillant qu'original, Bastiat.

D'après cette théorie, l'homme poursuit toujours son intérêt privé ; mû par ce motif, bon en lui-même, il cherche ce qui lui est utile, et nul ne peut le discerner mieux que lui. Si donc il est libre d'agir comme il veut, il arrivera à se procurer tout le bonheur auquel il lui est donné d'atteindre.

La concurrence universelle et sans restrictions fait arriver chaque individu à la place qui lui convient, et lui fait obtenir la juste rétribution de ses travaux. Que l'Etat s'abstienne donc de toute intervention dans les transactions humaines, qu'il laisse liberté entière à la propriété, au capital, au travail, aux échanges, et la production de la richesse sera portée au comble ; et ainsi le bien-être général deviendra aussi grand que possible ; le législateur n'a pas à s'occuper de la distribution de la richesse : elle se fera conformément aux lois naturelles et aux libres conventions entre les hommes.

Certainement la liberté industrielle, qui consiste dans l'affranchissement de la production d'une ingérence tracassière et absurde telle qu'elle se pratiquait souvent sous l'ancien régime et encore par les gouvernements dits « paternels », est en soi une bonne chose. Le libre échange et la liberté du travail et des contrats ont énormément contribué à accroître en notre siècle la production de la richesse et à en aider la distribution jusqu'à un certain point. Faut-il donc abattre toute entrave à la liberté individuelle et aux contrats libres? Nous ne le croyons pas. Au contraire nous pensons qu'il est du devoir de l'Etat d'intervenir quand les manifestations de l'intérêt privé arrivent à être en contradiction avec la mission humaine et civilisatrice de la vraie Economie politique en amenant l'oppression et la dégradation des classes inférieures.

Pour Bastiat et ses disciples l'intérêt privé résout le problème social. Pour lui l'accroissement et la distribution de la richesse se font rapidement et dans une juste mesure. On n'a donc qu'à laisser les hommes à eux-mêmes, c'est-à-dire à suivre uniquement l'impulsion de leurs intérêts privés, sans entrave aucune, soit de la loi, soit de l'opinion publique, à condition qu'ils s'abstiennent de la violence et de la fraude.

Vraiment s'il se trouvait un pays où le système industriel ressemblât à celui qui existait partout, il y a plus d'un siècle, quand le commerce et les industries furent entravés en tous sens par des décrets et des restrictions aussi bizarres que nuisibles, les idées de Bastiat seraient bonnes à quelque chose; mais comme il n'en est pas ainsi, comme les réformes demandées par son système ont pour la plupart été obtenues — ses idées cessent d'être utiles, tandis que, établies en principe, ou sous la forme de « laissez faire » selon ce qui a été fait pendant une bonne moitié de siècle, elles devinrent aussi nuisibles au vrai progrès de la société qu'elles furent erronées en elles-mêmes.

La vérité est, il faut le dire, que comme principe scientifique le « laissez faire » manque totalement de base, et n'est autre chose qu'une méthode pratique, une espèce de règle qui possède certains avantages de même genre. En effet, qu'est-ce qu'il signifie pris comme principe? Précisément ceci, il me semble : — que les hommes tels qu'ils sont, dans les conditions matérielles et morales actuelles — acceptant la propriété privée comme elle existe dans presque tous les états d'Europe — guidés par le motif de l'intérêt privé, suivront spontanément la voie qui mène le plus directement au bien commun et à leur bien privé. Dans ceci, il est évident, il y a deux postulats : *a*) que les intérêts des individus sont fondamentalement des intérêts communs aussi, de telle manière que quand je poursuis mon propre bien je fais précisément ce qui est pour le plus grand bien des autres; et *b*) que chacun connaît parfaitement son intérêt privé dans le sens que ceci s'identifie avec le bien commun, et sera toujours prêt, en dehors de toute pression extérieure, à le suivre dans le même sens. — Ces deux propositions admises pour vraies, alors la politique de « laissez faire » ou la non-intervention de l'Etat dans ce qui regarde le bien-être matériel, devient une conséquence rigoureusement démontrée. Mais, sont-elles vraies? La première, on pourrait l'admettre. Vraiment l'intérêt privé bien compris se confond avec l'intérêt général, et vice versa. — Est-ce que pour cela on doit affirmer la même chose de l'intérêt des classes? Evidemment non, c'est un sophisme optimiste aussi faux que la première proposition est vraie.

Mais, laissons passer la majeure du syllogisme, que dira-t-on de la mineure? que « chaque individu connaît et cherche à atteindre son intérêt privé dans le sens où celui-ci s'identifie avec l'intérêt général? « Oui certainement », s'écrie Bastiat. Car les intérêts sont naturellement harmonieux. S'ils étaient en antagonisme entre eux, la solution du problème exigerait l'application de lois restrictives : mais étant harmonieux, la solution se trouve en laissant le peuple en pleine liberté à lui-même. — Etrange puissance des phrases — même creuses et vides de sens. Celle-ci a formé toute une école! Il vaut la peine donc de l'analyser.

Les intérêts des hommes sont harmonieux, donc nous n'avons qu'à les laisser à eux-mêmes pour obtenir l'harmonie sociale. Est-il pourtant si évident que tout le monde connaît son intérêt privé précisément dans le sens où celui-ci se confond avec l'intérêt commun? Ou, le connaissant, est-ce certain qu'on le poursuivra toujours dans ce même sens et dans toutes les relations sociales et commerciales? La panique, donc, les préjugés, les habitudes, l'esprit de corps n'entrent pour rien dans les choses humaines, et n'ont pas la puissance de détourner les individus de l'intérêt dans le sens large et haut du mot? Rien de plus facile que de démontrer que l'homme poursuivra son intérêt, comme il l'entend; mais de là à vouloir son intérêt en tant qu'il coïncide avec le bien commun, il y a un abîme; pour le franchir, Bastiat et son école recourent au moyen facile, mais peu logique, de fermer les yeux et de le sauter.

On peut donc admettre que les hommes suivront avec avidité tout ce qui est de leur intérêt, à coup sûr; mais qu'est-ce qu'ils regarderont comme étant de leur intérêt? Qu'entendaient, par exemple, par intérêt, les propriétaires anglais, quand, comme classe, ils firent une opposition longue et vigoureuse aux lois de l'impôt sur le blé, jugeant la protection indispensable à la prospérité de la Grande-Bretagne? Qu'entendaient-ils par intérêt quand ils usaient du pouvoir, alors concentré entre leurs mains, pour entraver de mille manières la transmission de main en main de leurs terres et à procurer pour eux-mêmes une position exceptionnelle et privilégiée vis-à-vis de tous les autres créditeurs dans le cas de banqueroute? Qu'entendaient par intérêt les « Landlords » d'Irlande qui pendant des années furent retenus par la seule crainte d'assassinat d'évincer des centaines de familles dans la vue de consolider les fermes à leur propre avantage, remplaçant les hommes par le bétail; et qui, même aujourd'hui, s'acheminent vers la justice lentement, poussés par la législation de M. Gladstone, et celle-là, encore plus vigoureuse et foncière de leurs amis, les Conservateurs ou « Tory party? ». Quelle leçon apprendrons-nous de la législation ancienne et même moderne sur les ouvriers, sinon que l'intérêt tel que les patrons le comprenaient était loin de coïncider avec le bien-être des ouvriers? Que devons-nous penser des statuts et règlements des « Unions des ouvriers » mêmes qui ordonnent l'uniformité du salaire, mettant ainsi à premium la paresse et l'incapacité; et l'opposition qui existe encore contre l'introduction des machines?

Mais il est inutile de multiplier les exemples. L'histoire des industries anciennes et modernes n'est autre chose qu'une relation rarement interrompue des divergences entre l'intérêt privé entendu par l'individu et l'intérêt général de la société. La politique de « laissez faire » a eu possession pendant plus d'un demi-siècle en Angleterre, sans que nous

voyions les signes d'un bien-être général; et partout, le dernier résultat annoncé par Bastiat, c'est-à-dire « l'approximation définitive de toutes les classes vers un niveau qui s'élève toujours », est loin encore, peut-être plus loin que jamais, d'être réalisé.

Quant à la Grande-Bretagne surtout, pays où le progrès industriel a trouvé son plus grand essor, c'est assez de citer les paroles de Caird, pour se convaincre de la fausse route parcourue en suivant le principe de « laissez faire. » « Ces Iles, dit-il, où le développement de la produc- « tion a eu pendant un demi-siècle un champ plus vaste et plus libre « qu'à aucune autre période et dans aucun autre pays, nous donnent « aussi le tableau des extrêmes de la richesse et de la pauvreté et de « leurs contrastes, plus violents là qu'ailleurs. Là, un individu, à un « seul repas, consume plus de valeur que ne serait nécessaire pour le « maintien de toute la famille d'un autre, pendant un mois entier. Là, « la terre totale du pays est la propriété de moins de cent mille per- « sonnes, dans une population de trente-sept millions! Là, une personne « sur vingt est mendiante (pauper), et la majorité des ouvriers ruraux se « résignent, comme à la chose la plus naturelle, à passer leur vieillesse « dans les « maisons des pauvres » (Workhouses), tandis que les ou- « vriers des villes sont périodiquement engloutis dans quelque catas- « trophe manufacturière ou commerciale, qui en ruine des centaines de « milliers! » A qui considère ces misères je demande s'il peut dormir, tout à son aise, sur l'oreiller commode du « laissez faire? »

Car c'est le « laissez faire », modifié même en sens contradictoire, qui est responsable de tout ce que nous venons de voir dans l'extrait de Caird : et c'est à ce même principe que l'Irlande est redevable de maux plus horribles encore.

Que doit-on penser d'un système économique au nom duquel les vivres envoyés par la charité universelle à tout un peuple affamé, furent bloqués dans les ports de mer de ce peuple, de peur de jeter le désarroi dans le cours ordinaire des marchés, ce qui arriva en Irlande au temps de la famine de 1847-48? C'est vrai que l'interdit fut dans la suite levé, le gouvernement dut intervenir; mais déjà la famine avait fait ses victimes par milliers, sacrifiées à un principe non moins faux que cruel. La générosité, noblement manifestée, du peuple anglais se trouvait être impuissante devant un parlement de doctrinaires, entichés d'un système économique selon lequel tout bien vient de la multiplication des richesses, tous les maux de la multiplication des enfants.

Par bonheur, les faux principes ne sont jamais immortels; ils meurent comme est mort le « laissez faire », au moins en tant que principe; seulement, comme il arrive à d'autres erreurs de principe, il survit en certaines « maximes » où les idées, propres à lui, restent embaumées longtemps. De tout principe vrai ou erroné découlent une foule d'expres-

sions qui cristallisent certaines conséquences du principe, et celles-ci ne meurent pas si vite; au contraire, aussi lent qu'est le progrès, dans l'esprit public, d'une vérité nouvelle, la disparition d'une erreur est plus lente encore. Ainsi nous avons vu et nous voyons encore des améliorations dans les lois, de la première nécessité, souvent retardées par une opposition opiniâtre basée sur la « liberté des Contrats » — phrase qui comprend, avec un sens très vrai, d'autres sens qui ne sont pas vrais du tout, et même favorisent des injustices éclatantes. — Réduire tout gouvernement aux simples fonctions de « gendarme », et de « percepteur d'impôts » — l'idéal du « laissez faire » — offre sans doute des avantages aux autorités, qui en général aiment la paix et la tranquillité chez eux; mais le peuple en souffre, sauf dans le cas exceptionnel de l'Angleterre; — et qui sait si elle sera toujours une exception? — Prééminence manufacturière n'est pas assez, il faudrait y joindre la possession exclusive, et cela n'existe plus pour elle. — Nous autres Irlandais, nous pouvons en dire beaucoup — nous avons eu le régime, mais sans les conditions matérielles de l'Angleterre. — Depuis un siècle le rôle du gouvernement a été précisément et presqu'exclusivement chez nous, celui de gendarme et percepteur d'impôts, avec le résultat que la nation dépérit à vue d'œil. Nos industries — ruinées, soit dit en passant, par la protection rigoureuse pratiquée au siècle dernier par l'Angleterre — restent encore en ruines; car l'histoire ne fournit pas d'exemple d'un peuple agricole se créant des manufactures sans instruction et aide données par le pouvoir central : je veux dire, quant à l'aide, donnée, soit directement par des subventions, ou indirectement par une « protection » telle qui fut, quoiqu'on trouve commode de l'oublier, la vraie nourrice des manufactures anglaises. A l'heure qu'il est, nous sommes témoins d'un mouvement en sens contraire — assez faible en vérité — un rien en comparaison de ce qui se fait ailleurs, en France, en Allemagne et même en Italie. Mais enfin la direction est bonne, et c'est déjà quelque chose de voir un gouvernement, je devrais plutôt dire un parti politique anglais, capable d'opposer les enseignements du « laissez faire » par le côté où il semble plus fort, le côté économique et industriel.

Si maintenant nous jetons un regard sur l'histoire de l'économie politique, au moins de celle de la Grande-Bretagne et de l'Irlande, ce qui nous frappera davantage ce seront les exceptions et les réserves de tout genre, apportées par les écrivains les plus distingués, à l'application du « laissez faire. » En effet, le « laissez faire » des Bastiat, von Humboldt et de l'Ecole de Manchester, se trouve bien dans l'action gouvernementale, envers l'Irlande surtout, mais nulle part dans les écrits d'Adam Smith, M'Culloch', J. S. Mill et les autres maîtres de la science. Il se trouve certainement, et bien souvent, dans les discours aux Chambres et en dehors, dans les ministères qui dirigent l'administration du royaume à l'inté-

rieur, mais dans les écrits des grands économistes vous le chercheriez en vain! A l'exception de Spencer, écrivain moderne, la doctrine de « laissez faire » comme nous l'entendons n'a été suivie par aucun économiste de nom. Selon Spencer, la fin de l'Etat est la liberté de l'individu, la plus large et illimitée dont il puisse jouir! L'individu possède un seul droit, le droit à une liberté égale à celle de n'importe qui; l'Etat un seul devoir, celui de protéger cette liberté contre la fraude et la violence. Envers l'hygiène, la religion, les mœurs, l'éducation, ou le secours du pauvre, et même la facilité des communications, l'Etat n'a d'autre devoir que de ne pas y mettre les mains : c'est la thèse de l'un de ses écrits, « L'homme et l'Etat », où il s'efforce de prouver que tout ce qui nous est dû par l'Etat, c'est la protection de notre liberté, et la protection la plus nécessaire pour nous c'est la protection contre notre protecteur. Voilà le « laissez faire » à son plus haut point, « l'individualisme anarchique. » Mais, Spencer à part, une telle idée ne se présente jamais ni dans la théorie ni dans la pratique des économistes des Iles Britanniques.

Adam Smith, par exemple, donne un champ autrement vaste à l'action du gouvernement. Il condamne l'immixtion de l'Etat dans les choses que les individus savent faire par eux-mêmes mieux qu'aucun gouvernement, mais il sollicite son intervention dans une foule d'affaires d'ordre matériel et économique, aussi bien que d'ordre intellectuel et moral. Il appuyait énergiquement les lois contre l'usure, par exemple. Pour lui, il était évident que souvent les conditions, dans lesquelles les hommes même adultes se trouvent, seront telles, qu'il serait à peine possible pour eux de revendiquer effectivement leurs intérêts, et même leurs droits essentiels de citoyen, et, par conséquent, que c'était le devoir de l'Etat d'intervenir en faveur de ceux dont la position économique n'était pas favorable, imposant des responsabilités sur les forts, ou au moins garantissant aux faibles une condition matérielle, telle que l'exigent la justice et la dignité humaine.

D'après la doctrine de Smith donc, l'Etat a non seulement le droit mais le devoir même d'intervenir toutes les fois que la liberté industrielle produit l'oppression, et, *à fortiori,* quand elle tend directement à l'avilissement d'une partie du peuple. Sans doute il y a eu entre les économistes anglais des hommes qui ont conservé un cœur d'homme; on en peut sentir les battements sympathiques au milieu des déductions et abstractions d'une science sans entrailles. Tel était Mill, tel aussi Adam Smith, dont on pourrait croire que les sentiments d'humanité teignent un peu leurs spéculations d'économistes. Mais il y en a d'autres dont la rigueur est incontestable. De ceux-ci le plus distingué, celui dont le nom retentit le plus, c'est Mc Culloch. Or, ni Stuart Mill, ni Sidgwick ne vont plus loin, en invoquant l'intervention de l'Etat, que le

rigide penseur écossais. « Récemment, dit-il, une idée semble ga-
« gner sur les esprits, que le devoir de l'Etat dans les questions domes-
« tiques est celui, purement négatif, de protéger la propriété et la li-
« berté industrielle. » Mais le devoir de l'Etat n'est pas aussi simple que cela. La liberté n'est pas la fin du gouvernement : la vraie fin c'est le bien commun; la liberté est un bien en tant seulement qu'elle contribue à cela. Quand on affirme que chacun doit pouvoir librement choisir un métier ou une profession et l'exercer sans entrave de la part de l'Etat, il est toujours sous-entendu que ce soit sans faire injustice ou tort à d'autres.

On peut voir (p. 263 du « Principles » édition 1849) le nombre des questions où il exige ou admet l'intervention du pouvoir; mais ce qu'il dit sur les usines et le système manufacturier en général est d'une importance et d'une gravité extrêmes. Apercevant, il est clair, les dangers du mouvement industriel qu'il voyait croître et se multiplier autour de lui, loin de songer à l'absence de tout contrôle, il exprime un doute « si, en fin de compte, on ne trouverait pas qu'il fût peu « sage de permettre une telle ascendance à ce système, et que l'on eût « mieux fait en prenant des mesures pour en empêcher le développe-
« ment ou en modérer et restreindre le progrès. » (Page 191.) Il confesse que la solution de la question est l'affaire des Economistes de l'avenir, après une expérience plus étendue, mais il ne cache pas les graves préoccupations résultant chez lui de la prépondérance que gagnait la manufacture dans l'économie industrielle. La politique intérieure du pays révèle assez clairement la tendance de cette solution toujours vers l'intervention de l'Etat, qui a cherché, par une législation compréhensive et minutieuse, à protéger les nombreuses formes de faiblesse, ressortantes et qui ressortent encore des complications et de la concurrence de l'industrialisme moderne. Car l'Angleterre — et c'est ce qui fait sa fortune — se soucie peu de la logique ou de la consistance. Chez elle le « laissez faire » devient extraordinairement élastique quand ses intérêts commerciaux sont en jeu : vis-à-vis de l'Irlande seulement le principe redevient de fer, et dirige impitoyablement son action administrative.

M'Culloch nous donne aussi les motifs de ses préoccupations, et ces motifs sont d'un intérêt extrême par eux-mêmes.

« Nous doutons, dit-il, qu'un pays, quelle que soit sa richesse, se
« trouve dans de bonnes conditions, quand les grands intérêts se con-
« centrent dans un petit groupe de capitalistes très riches, et un nombre
« infini d'employés payés par eux, mais sans aucun lien de reconnais-
« sance, sympathie ou affection, impossible dans les grandes usines, où
« la multitude d'ouvriers rend la connaissance impossible, même si les
« patrons la désiraient. Les doux sentiments n'entrent guère dans ces
« relations, tout est réglé par un égoïsme restreint. Homme et machine

« reçoivent la même sympathie, les mêmes égards. » (Page 193.) Pour la sympathie, passe ! elle est égale pour les deux ; mais les égards ! — M' Culloch n'est pas responsable; il écrivait bien avant le perfectionnement des machines, celles de son temps étaient simples et fortes autant qu'elles sont compliquées et délicates aujourd'hui, et par conséquent on a pour celles-ci des égards que ne reçoivent jamais les machines humaines, quoique infiniment plus compliquées et plus délicates. Mais la concurrence les a faites de bon marché. C'est honteux, mais c'est vrai.

Autre raison qui impressionne M'Culloch, c'est l'absence des facilités de s'avancer et de s'élever à une classe supérieure que possédait l'ouvrier sous l'ancien régime. A présent les emplois sont tous sur une échelle si vaste, que les ouvriers n'ont pas comme autrefois l'espérance de sortir des rangs inférieurs en devenant maîtres. Ce n'est pas un bien que la majorité dans un pays soit condamnée à une espèce d'ilotisme et cela à perpétuité.

L'industrie manufacturière n'est pas la seule qui sollicite l'attention du gouvernement, d'après M'Culloch. Tout ce qui tend à la détérioration des ouvriers doit attirer son attention et ses soins ; l'émigration des ouvriers pauvres, les heures de travail, l'habitation de l'ouvrier et sa famille, sont pour lui autant de choses qui demandent l'action directe de l'Etat. Ce qu'il écrit sur les habitations est surtout remarquable, comme indice de la hauteur dont il regarde la science économique. M. Goschen justifie l'inspection et la condamnation des maisons comme partie de cette fonction du gouvernement, par laquelle il est en devoir d'empêcher la fraude dans les contrats. Quand quelqu'un loue une maison, ce doit être une résidence qui ne soit pas indigne d'un homme, dit-il, et il a raison. M'Culloch prend la chose de plus haut. Pour lui, l'insuffisance au point de vue moral ou sanitaire d'une maison suffit pour que l'autorité la condamne, soit que le locataire soit victime de la fraude, soit que, à yeux ouverts, il la prenne parce que le loyer est moindre. De plus, pour lui, la raison la plus forte pour invoquer l'intervention de l'Etat est précisément cette circonstance que plusieurs seraient capables de louer, par économie, des habitations malsaines, et d'autres y seraient forcés par nécessité. « Ces chaumières, dit-il, étant toujours de « bon marché, trouveront sans peine des acquéreurs, mais il est clair « que le gouvernement doit empêcher un tel abus, même dans le cas « où les effets dangereux ne s'étendraient pas au dehors, tandis qu'il « est constaté qu'ils peuvent frapper toutes les classes de la société. — « De même que nous nous défendons contre la peste, devons-nous aussi « prendre des mesures contre le typhus qui, comme la mort,

... Æquo pulsat pede
Pauperum tabernas, regumque turres. »

Pour nous c'est assez de voir dans quel sens les Economistes plus distingués des Iles Britanniques entendent le « laissez faire. » Il n'a jamais été un principe universel pour eux. Il serait inutile de signaler des écrivains plus récents. La considération des questions économiques au point de vue de l'Ethique, si remarquable dans ces extraits du rigide M'Culloch, devient encore plus frappante dans ses successeurs à mesure que nous descendons avec le siècle, de telle sorte que le « laissez faire » actuellement n'est autre chose que le cri d'alarme des intérêts privés, s'affublant du manteau de la science économique, ou une excuse pour le fainéantisme des gouvernements qui ne veulent pas toucher certains problèmes sociaux à cause des difficultés qu'ils présentent. De tels problèmes il s'en trouve partout.

Une fois placée sur le terrain éthique par les professeurs et les écrivains, l'Economie politique, en Angleterre, maintient cette position haute et vraie dans la législation également; et par conséquent les manufactures et les industries nous donnent le spectacle d'un réseau de lois et règlements, qui tous visent la protection de la faiblesse ouvrière sous toutes les formes qui se présentent. Est-ce à dire que tout a été fait? Loin de là; mais la direction est bonne, et la nécessité de l'intervention de l'Etat est entrée dans l'esprit et les mœurs des législateurs, aussi bien que dans ceux du peuple; on peut déjà en entrevoir les développements.

Jusqu'à présent, pourtant, les seuls qui bénéficient de cette orientation économique, ce sont les industriels et les employés des usines et des mines. Pour les ouvriers agricoles le « laissez faire » domine encore en grande partie; la raison n'est pas en soupçon, c'est une vérité très peu honorable. En Angleterre les intérêts de l'agriculture sont moindres, on peut les négliger. Ils constituent presque toute la vie économique de l'Irlande; et en ceci, comme en d'autres choses, l'Irlande est pour le gouvernement une « quantité négligeable. » Mais, comme je l'ai déjà fait observer, il y a eu récemment une tentative de changement. Espérons que le changement se fasse, et que le gouvernement, s'inspirant des considérations morales qui sont la base de la véritable économie politique, cesse de faire des exceptions, et abandonne le « laissez faire » vis-à-vis des faiblesses de l'Irlande, comme il a fait constamment au bénéfice des faiblesses industrielles de l'Angleterre et de l'Ecosse.

On voit par ce qui se dit ici que nous invoquons l'intervention de l'Etat sur une échelle assez étendue, et c'est vrai. Les masses sont trop faibles quand elles ne sont pas trop fortes, et alors leur force tend et tendra toujours vers la destruction. Les réformes ne peuvent venir que de l'autorité, qui seule possède ou peut posséder les connaissances quasi-universelles requises pour la réforme économique. Je sais bien que

malheureusement dans plusieurs pays, nous autres catholiques sommes loin de pouvoir nous fier aux parlements et aux gouvernements dont l'action administrative et même législative est trop souvent dirigée contre l'Eglise et nos plus chers intérêts, comme catholiques. C'est pourquoi il y a des Economistes catholiques qui, tout en repoussant le « laissez faire » absolu, se montrent bien timides en présence de l'intervention de l'Etat, qu'ils voudraient voir limitée aux abus les plus criants seulement. Ils ne nient pas que dans les relations économiques, telles qu'elles sont plus ou moins partout, il y a beaucoup à remédier. L'action donc est nécessaire. Quel est pour eux l'agent qui peut remplacer l'Etat? La charité chrétienne? La coopération chrétienne? Les patrons chrétiens; les corporations chrétiennes? A la bonne heure! ce sont des remèdes efficaces : seulement ils présupposent le christianisme. Or, jugeant d'après ce que nous voyons autour de nous, il faudra, sans miracle, et peut-être avec, plus ou moins un millier d'années pour convertir au christianisme les peuples d'Europe; et l'attente, à d'aucuns, peut-être semblera un peu longue. Devons-nous rester sourds, pendant ce temps, au gémissement universel des femmes, des enfants, des agriculteurs, broyés par les conséquences d'un faux principe? Si la vérité d'un principe contradictoire exigeait de nous un tel sacrifice, il faudrait bien se résigner; mais il n'en est rien, comme nous verrons en analysant la doctrine de saint Thomas.

Traversant toutes les spéculations du grand Docteur et Théologien, un principe qui détermine la question court comme un fil d'or : L'Etat est pour l'homme, et non pas l'homme pour l'Etat. « Naturale est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens. » (*De Reg. Princip.*, lib. I, c. I.) Et la raison : « Homo autem (à la différence des animaux) quæ sunt suæ vitæ necessaria naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente, ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum quæ necessaria sunt humanæ vitæ venire. Non est autem possibile quod omnis homo, ad omnia hujusmodi per suam rationem, pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adjuvetur, et diversi, diversis inveniendis, per rationem occuparentur. » (*Ibid.*)

Voilà, certes, la société dans toute sa complexité, sortant des besoins de l'homme, existant donc pour l'homme et par lui : choses parfaitement conciliables. Cette vérité est tombée en oubli pendant un siècle, et de l'héritage funeste laissé à l'Europe par la Révolution de 1793, aucune conséquence n'a été plus désastreuse que l'erreur contraire si répandue maintenant. En économie politique cette erreur conduit à l'homme-machine, et moins que machine. L'origine de la société nous explique celle de l'Etat, terme moderne remplaçant royaume « res publica », et qui désigne les activités collectives de la société avec

les personnes qui ont le droit de les employer. La fin est la même pour les deux, mais entendue d'une manière différente. Société dénote les individus dont elle est composée ; par conséquent elle doit parvenir par une vie vertueuse à la béatitude céleste; à l'Etat ou pouvoir il appartient de diriger la première dans cet accomplissement. « L'être collectif « social n'a point à attendre en cette vie ou en l'autre une fin qui lui « soit personnelle, mais il doit réaliser les conditions qui permettent à « ses membres de parvenir à la leur », comme le remarque très bien M. Crahay. (*Politique de saint Thomas d'Aquin*, p. 128, Louvain, 1896.) Indirectement donc, l'Etat atteint la fin surnaturelle de l'homme; directement il doit viser à sa propre fin qui est temporelle, c'est-à-dire les conditions qui permettent à ses membres de parvenir à la leur. Saint Thomas dit : « Rex ad hoc præcipuum studium debet intendere, qualiter multitudo sibi subdita bene vivat. » (*Ib.*, c. xv.) Et puis en détail : « Quod quidem studium in tria dividitur; ut primo quidem in « subjecta multitudine bonam vitam instituat, secundo ut institutam « conservet, tertio ut conservatam ad meliora promoveat. » Car le saint Docteur ne perd jamais de vue son principe fondamental que « Regere, « providentiæ actus est; Providentiæ autem est ordinare in finem. » (*Ex Sent.*, Dist. XIX, q. I, a. 2 et 5.)

Une bonne vie « bonam » est pour saint Thomas le premier soin du gouvernement. Qu'entend-il par cela? Précisément ce que tout le monde entend : la paix et l'abondance. « Bonum et salus consociatæ multitu- « dinis est, ut ejus unitas conservetur, quæ dicitur pax : Salut et bien « du peuple est la paix »; et « ad bene constitutam societatem suppedi- « tatio quoque pertinet bonorum corporis, atque externorum, quorum « usus est necessarius ad actum virtutis : il lui appartient de fournir « les biens corporels aussi qui sont nécessaires pour pratiquer la « vertu. »

La suffisance est nécessaire même pour la vertu! Expression si simple, mais si profonde et vraie! Nous n'ignorons pas les sublimes vertus de patience et de résignation, de charité mutuelle et de confiance en Dieu, qui se trouvent parmi nos pauvres, quand ils sont imbus de l'esprit de la religion : les prêtres missionnaires ne peuvent pas l'ignorer, car c'est un fait mille fois constaté par eux, à leur grande consolation et à leur édification, dans les pays catholiques. Mais tous les pauvres ne sont pas religieux, et jamais la prédication ne se trouve aussi impuissante que devant la misère. Le cri de l'estomac vide étouffe la voix du prédicateur; car l'homme est tel : en raison de sa nature complexe, une vive souffrance corporelle le rend sourd à tout appel adressé à la partie supérieure de sa nature. Que pourrait dire prêtre ou prédicateur aux ouvrières de Londres, travaillant de douze à seize heures par jour pour gagner une misérable pitance, s'il n'a pas le pouvoir de dire :

« Mes sœurs, sortez d'ici, venez avec moi; je vous conduirai là où votre travail vous donnera au moins de quoi vivre, de quoi jouir même d'un peu de repos, pour vous dédommager des fatigues écrasantes que vous subissez journellement ! » Après un tel exorde, on peut bien leur parler de la vertu et de Dieu; sans cela, autant vaut-il se taire.

Et voilà comment la pensée du grand Docteur catholique, qui plane sur les hauteurs des destinées éternelles des hommes, touche, sans se baisser, les profondeurs des misères sociales du peuple, et se montre capable d'apporter la lumière d'une science vivifiante et humaine qui devrait bien remplacer la fausse science et ses maximes sans cœur, causes de la plus grande partie de ces misères.

Car la fin dernière domine tout, explique tout, et donne des règles pour les fins secondaires, subordonnées comme elles sont à cette première; c'est pourquoi on ne peut la perdre de vue. Du moment qu'une conclusion quelconque se trouve en opposition avec la poursuite de la fin dernière, on a non seulement le droit, mais encore le devoir de l'abandonner. La misère et l'avilissement, selon l'enseignement de saint Thomas, confirmé par l'expérience, constituent des obstacles insurmontables à la poursuite de cette fin; donc tout système dont ces maux seraient une conséquence est par là jugé et condamné.

Le Souverain Pontife Léon XIII, dans l'Encyclique *Rerum novarum,* cite et réaffirme la doctrine de saint Thomas, et fait ressortir une conséquence bien intéressante pour nous. « Tous ces biens (dit-il), c'est le « travail de l'ouvrier, travail des champs ou de l'usine, qui en est surtout la source féconde et nécessaire. Bien plus, dans cet ordre de « choses, le travail a une telle fécondité et une telle efficacité, que l'on « peut affirmer, sans crainte de se tromper, qu'il est la source unique « d'où procède la richesse des nations. L'équité demande donc que « l'Etat se préoccupe des travailleurs, et fasse en sorte que, de tous les « biens qu'ils procurent à la société, il leur en revienne une part convenable, comme l'habitation et les vêtements, et qu'ils puissent vivre « au prix de moins de peines et de privations. D'où il suit que l'Etat « doit favoriser tout ce qui de près ou de loin paraît de nature à améliorer leur sort. »

Ainsi donc l'équité demande que le travailleur reçoive habitation, vêtement et vie moins pénible, comme récompense de ses travaux; et voilà ce qui ne résulte jamais de la liberté du contrat avec la concurrence favorisée par le « laissez faire. » Il n'est que trop clair, que la vie vraiment impossible, et la misère des classes dont nous avons parlé déjà, naissent précisément de ce faux principe.

Une autre conclusion aussi semble découler de la doctrine du Souverain Pontife, c'est-à-dire, que le travail productif en lui-même n'est pas une affaire du Marché à régler exclusivement par les principes de la

« justice commutative » ; que c'est aussi « une fonction » de la société comme corps moral, avec solidarité entre tous ses membres. Par conséquent, le travail devient objet de la « justice distributive », laquelle proportionne les avantages communs de l'Etat, équitablement, entre ces membres qui ont, vis-à-vis du pouvoir, de vrais droits en justice. La conclusion a été déjà formulée par le Prince von Lichtenstein parlant au Reichsrath longtemps avant l'Encyclique : « Le travail n'est pas une « affaire privée, mais une espèce de fonction que la société délègue à « chacun de ses membres ; le cultivateur, l'ouvrier des usines, sont des « fonctionnaires autant que l'employé civil à son bureau, ou le soldat « sur le champ de bataille. Le travail, comme toute autre fonction, crée « des obligations réciproques entre la société qui le fournit et le travail- « leur qui l'exécute. Le travail ainsi conçu est bien autre chose que « cette simple affaire du marché sujette à la loi de l'offre et de la de- « mande seulement, que veulent les patrons du « laissez faire », et le devoir du pouvoir qui représente l'Etat va bien au delà de la simple protection contre la fraude ou la violence en général, et touche toutes les formes de l'oppression des faibles : travail de la femme et de l'enfant ; durée du travail journalier et salaire même, dont la determination ne peut toujours être laissée aux libres conventions entre individus, surtout quand il arrive (comme il arrive souvent) que la liberté de l'un des convenants, condition nécessaire à la validité du contrat, est plus apparente que réelle. »

Il n'entre pas dans le cadre de cette étude d'entamer la question de l'application de ces principes : matière vaste et compliquée, qui demande des connaissances spéciales qu'on n'attendra pas de moi ; c'est aux économistes de profession que revient la discussion détaillée des problèmes épineux d'économie qui ne manquent pas certainement à présent. A eux la tâche aussi noble que chrétienne de démêler les complications industrielles, fruits en grande partie d'une science sans la foi, qui, ayant écarté Dieu du monde qu'il a créé, a, par conséquence nécessaire, avili ou tend à avilir son image, l'homme, au niveau des animaux ; de reconstituer, sur la base fournie par la Révélation, la science économique dévoyée pendant le cours de ce siècle, au détriment de l'humanité.

Vous voulez donc le Socialisme, dira quelqu'un, au moins le Socialisme d'Etat ? Eh bien, oui, en tant que le Socialisme n'est autre que le sens des griefs des populations qui souffrent, et la recherche d'un remède, mais un remède légitime, et par là efficace et possible, tel que nous le donnerait l'action du pouvoir s'inspirant des vérités révélées sur l'homme et sa destinée.

Il ne faut pas s'effrayer des mots. Tel, à son origine mauvais, peut, avec le temps, revêtir une signification bonne et vraie. Il me semble

que cela peut se vérifier quant au « Socialisme. » Et il serait difficile de trouver un mot qui le remplacera. Car Socialisme dénote « Société » et c'est à la société et non à l'individualisme que nous devons demander le salut. L'individualisme a eu son jour, jour néfaste pour des milliers qui ont gémi et gémissent encore de ses effets dans le champ industriel et manufacturier, car l'individualisme c'est le « laissez faire. » — Substituons donc le Socialisme, mais le socialisme chrétien fondé sur l'enseignement de la théologie. La doctrine catholique, ici comme ailleurs, est un guide sûr. En la suivant fidèlement nous serons loin des erreurs du Socialisme athée, nous pourrons approfondir les questions multiples et épineuses suscitées par la complexité du monde industriel moderne, sans peur de trébucher; nous serons à même de séparer les droits de la justice, des réclamations de la passion, en établissant l'équilibre entre les intérêts en contraste, et par là, peut être, nous pourrons forcer le pouvoir de sortir de son inertie coupable, montrant en même temps la route qu'on doit suivre pour atteindre le progrès et le bien-être, sans porter atteinte à aucun droit justement acquis et digne, pour cela, de notre respect.

Une chose est claire, le « laissez faire » absolu est passé. Aucun gouvernement, actuellement, ne se laisse influencer par ses sophismes. C'est donc pour nos adversaires de dire le point en deçà de la justice, de la paix, de la « bonne vie » de saint Thomas, où un gouvernement quelconque doit s'arrêter. La tâche n'est pas trop facile.

LE PLATONISME EN FRANCE AU XVIIE SIÈCLE

par M. Charles Huit,

Professeur honoraire de l'Institut catholique de Paris.

Deux cent cinquante ans après les traités d'Aristote, les dialogues platoniciens avaient eu à leur tour la bonne fortune d'être apportés et répandus en Occident. Traduit, interprété, porté aux nues dès le xve siècle dans la Florence des Médicis, en France Platon ne rencontra que tardivement un nombre d'ailleurs restreint d'admirateurs convaincus. En pleine ferveur de la Renaissance, Dolet et Ramus sont seuls à prêcher ses doctrines, Leroy et de Serres à commenter et à populariser ses écrits. Rabebais et Montaigne le citent et le discutent : quelques poètes de la Pléiade s'inspirent à leur manière de certaines pages fameuses du *Banquet*. Mais, il faut l'avouer, dans le monde savant et lettré ces diverses tentatives n'ont qu'un médiocre succès, et cela se comprend. Depuis les immortels travaux d'Albert le Grand et de saint Thomas, Aristote avait régné sans partage dans les Universités, où le nom de son maître était comme inconnu. De quel droit des novateurs audacieux prétendaient-ils substituer un nouvel oracle à celui qui avait suffi à tant de générations? Aussi se heurtent-ils à l'indifférence du grand nombre et à l'hostilité plus ou moins déclarée de l'enseignement officiel : si bien qu'à peine a-t-on le droit de parler d'un mouvement platonicien dans la France du xvie siècle, d'ailleurs bien pauvre en esprits philosophiques de quelque valeur. Chez ceux-là même à qui il arrive de parler de Platon avec faveur, il s'agit le plus souvent bien moins d'une adhésion explicite ou d'un emprunt positif à ses doctrines que d'un hommage rendu en passant à sa renommée d'écrivain.

En sera-t-il autrement au siècle suivant? A première vue, tout le fait présager.

Et en effet, fût-il jamais époque plus digne de prendre Platon pour modèle, mieux disposée à le comprendre, mieux faite pour s'en pénétrer? Nul n'ignore combien fut étroite chez l'auteur du *Phédon* et des *Lois* l'alliance de l'esprit philosophique et du sentiment religieux : or,

quand donc en France cette alliance parut-elle plus générale et plus sincère ? Le monde et l'âme humaine, l'âme surtout, envisagés dans leur dépendance à l'égard de Dieu, voilà à quoi s'attache universellement le XVIIe siècle dont les plus illustres représentants ont vécu, grandi, conquis leur réputation dans une atmosphère toute idéale, partant, qu'ils le sussent ou non, toute platonicienne. Crut-on jamais plus fermement au Bien suprême, au Beau absolu, d'un mot, aux vérités éternelles et immuables, élevées par leur essence même au-dessus de toutes les disputes des hommes ? Où trouver dans l'Europe moderne une société qui ait décerné à la raison le même solennel hommage, où l'empire naturel et nécessaire de l'intelligence sur les sens ait été aussi hautement proclamé ? Et d'autre part, quel philosophe répondait mieux par son *Sursum corda* incessant, par sa préoccupation infatigable de l'au delà, par sa foi touchante dans le monde à venir, aux aspirations d'une société aux yeux de laquelle, selon un beau vers de Victor Hugo,

Tout commence ici-bas et tout finit ailleurs ?

Et cependant dans cette France si sérieuse, si éprise de psychologie, de métaphysique et de morale, il semble qu'entre 1600 et 1700 Platon n'ait trouvé ni un véritable disciple, ni même un seul commentateur d'un incontestable mérite. A-t-il eu du moins de nombreux lecteurs ? L'étude de la littérature si féconde pourtant de cette époque laisserait plutôt supposer le contraire. Assurément, son nom et ses ouvrages de marque ne sont plus ignorés : mais combien peu se sont souciés de les approfondir ? La plupart se bornent à leur emprunter quelque maxime mémorable, ou quelque comparaison particulièrement ingénieuse ; on dirait que se donner pour les connaître et les goûter équivaut à une sorte de profession de foi spiritualiste, presque religieuse. Le plus souvent, c'est un allié qu'on invoque, une parure enviée qu'on se ménage, plutôt qu'un maître aux leçons duquel on s'empresse, un guide intellectuel dont on recherche et accepte les directions. Ses affinités évidentes avec la révélation chrétienne le desservent à la fois et auprès des libertins qu'elles confondent et auprès des croyants qui s'en alarment.

Au reste, si les circonstances n'ont pas permis à Platon de reconquérir dès lors la maîtrise des esprits, il serait en revanche facile d'établir que plusieurs d'entre les plus beaux génies du règne de Louis XIV se sont rencontrés avec lui dans un ensemble imposant d'affirmations et de déductions communes. Pour l'historien du platonisme, rien d'intéressant comme de les mettre toutes et chacune en lumière, en les accompagnant des explications les plus plausibles ; mais dans un mémoire nécessairement assez court, comment entre-

prendre et espérer d'achever une pareille tâche ? Allons plutôt droit au fait capital, et interrogeons de bonne foi le penseur, le chef d'école de qui, directement ou indirectement, tout relève par quelque côté dans la France pensante d'alors, philosophie, mathématiques, cosmologie, sciences de la nature, tout jusqu'à l'art, la littérature et la poésie. J'ai nommé René Descartes.

* * *

Un juge compétent, M. Boutroux, a appelé Descartes « le Platon moderne. » Ce titre, quelque singulier qu'il soit si l'on s'en tient aux apparences, peut cependant aisément se justifier, comme on va s'en convaincre.

Et tout d'abord, les deux philosophes ont joué dans l'histoire de la pensée humaine un rôle analogue : l'un et l'autre ont vécu à une époque où les traditions anciennes ébranlées se trouvaient aux prises avec des besoins nouveaux, où les bases mêmes de ce que l'on avait admis le plus docilement jusqu'alors avaient été brusquement ébranlées. Tous deux, effrayés des progrès du scepticisme et possédés d'un ardent amour de la vérité, l'ont cherchée à travers de profondes et persévérantes méditations, au cours de longs et nombreux voyages, sauf que Descartes a eu plus à se féliciter de la princesse Elisabeth ou de la reine Christine que Platon des tyrans de Syracuse.

Tous deux, mathématiciens avant d'être métaphysiciens, ont fait dans leur système une place considérable à la science des nombres, et exercé une influence décisive sur le développement scientifique de leur temps. Tous deux, pénétrants observateurs, mais imbus avant tout de l'esprit et des procédés des géomètres, ont été tentés de subordonner sans cesse dans leurs raisonnements le concret à l'abstrait, le réel à l'idéal. Pour l'un comme pour l'autre, une perception est d'autant plus certaine qu'elle est plus dépouillée de tout élément corporel et qu'elle s'adresse davantage à la pensée pure : de là un penchant égal à ramener sans cesse le sensible à l'intelligible, à assimiler la physique à la géométrie, à faire intervenir dans la connaissance des choses leur interprétation par la raison. Avec une différence toutefois. Aux yeux de Descartes, tout problème cosmologique, même celui de la vie, revêt la simplicité d'une question de mécanique, les mathématiques réalisées telles quelles dans l'univers constituant en quelque sorte la substance même des objets extérieurs. Au contraire, Platon non seulement ne paraît jamais avoir réduit entièrement la matière à l'espace vide et indéterminé, mais tout en admettant peut-être avec Descartes que « les seuls mathématiciens ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes », dans son *Timée* il

renonce expressément à donner de la création « une explication exacte de tout point et toujours d'accord avec elle-même. »

Rien de plus connu que les règles fameuses de la méthode cartésienne. Sans doute Platon ne les a nulle part formulées avec cette précision magistrale : mais ne les dirait-on pas imitées du plan et de la marche de ses plus remarquables dialogues ? Quel que soit le but à atteindre, voilà bien la voie par où le *Théétète* et le *Gorgias,* le *Banquet* et le *Philèbe* ont l'ambition de nous y conduire. Cette poursuite infatigable de l'évidence, cette crainte des affirmations précipitées, source de tant d'erreurs, — cet emploi si fréquent de la divison, cet examen successif de toutes les difficultés du sujet en vue de les mieux résoudre, — cet ordre au moins provisoire scrupuleusement suivi dans la discussion, en commençant par les notions les plus simples et les objets les plus aisés à connaître, — ces revues générales destinées à ne laisser échapper aucun des aspects du problème, tout cela, avant d'être cartésien, a été socratique et platonicien, et même péripatéticien. Si maintenant du côté logique de la méthode nous passons à ce qu'on pourrait appeler son rôle métaphysique, comment ne pas être frappé de l'analogie entre la construction synthétique de Descartes (cette chaîne dans laquelle l'esprit lie deux à deux les termes qu'il associe) et ce que Platon entend par la κοινωνία, communauté ou homogénéité des idées ? Chez l'un comme chez l'autre, quelle conviction profonde de l'unité de la science, malgré la multiplicité de ses rameaux et la diversité presque infinie de ses applications ?

Les deux philosophes, résolus à ne se reposer que dans la pleine et éclatante lumière de la raison, tournent le dos à l'expérience ou du moins affichent une sorte de dédain *a priori* à l'endroit de la connaissance sensible : mais ici l'imagination de Platon se venge en lui faisant découvrir entre le monde visible et le monde invisible ces rapprochements ingénieux, ces corrélations intimes, origine de tant de mythes charmants qui comptent parmi les ornements les plus goûtés des *Dialogues,* et dont Saci, l'ami de Pascal, déplorait l'absence complète dans la sévérité coutumière de la prose cartésienne.

Par une conséquence naturelle, de part et d'autre c'est en dehors du monde des sens que doit se rencontrer, avec le fondement de la certitude, la base essentielle du système. Platon la place sans hésiter dans la connaissance des essences célestes et immuables des choses, entrevues et contemplées par l'âme dans une existence antérieure. De prime abord, rien de semblable chez Descartes, et cependant ce dernier, s'il faut en croire Cousin, nous aurait donné une simple variante de cette doctrine, se bornant à remplacer les « types primitifs » par les « idées innées. » Quel est le nombre de celles-ci, et jusqu'où s'étend la sphère de ceux-là ? Des deux côtés même embarras pour donner à la question une réponse

formelle et précise. Notons toutefois que pour Platon l'âme, dès l'instant où elle a été enfermée dans le corps, a perdu ses ailes et ne peut reconquérir la science qu'à l'aide de la réminiscence, tandis que Descartes a débuté par faire de la possession des notions et des vérités éternelles l'apanage irrémissible de l'esprit humain qui les apporte avec lui en naissant.

Enfin (et c'est ici le titre commun qui rapproche le plus ordinairement les deux philosophes dans une même renommée) des deux côtés même spiritualisme ardent et jaloux, même préoccupation de placer la pensée au centre même de la philosophie comme une forteresse inexpugnable, et d'élever bien au-dessus des sensations et des passions du corps la nature idéale et céleste de l'âme. Entièrement négligée par les prédécesseurs de Socrate, confuse et effacée chez les scolastiques de la décadence, la distinction radicale des deux parties dont se compose notre être rayonne dans les *Méditations* comme dans le *Phédon* d'un éclat presque exagéré.

Il est clair qu'à descendre de ces considérations générales aux détails de l'une et de l'autre doctrine on n'aurait pas de peine à découvrir entre elles de nombreuses et piquantes ressemblances. Pour faire court, indiquons-en une seule d'une importance indiscutable.

Qui ignore le rôle supérieur assigné par Platon au concept de perfection ? ce rôle, il le conservera chez Descartes. Lorsque le philosophe français affirme que dans la détermination des lois de la nature il ne s'est appuyé sur aucun autre principe que la perfection absolue de Dieu, qu'a-t-il fait autre chose sinon de reprendre pour son compte une argumentation foncièrement platonicienne ? Et n'est-on pas autorisé à considérer la notion cartésienne d'infini comme l'équivalent de la notion d'universel, marque certaine, selon Platon, de la supériorité éminente de l'entendement humain ? Sans doute la célèbre preuve de saint Anselme, reprise par Descartes, ne se trouve en toutes lettres dans aucun dialogue du maître ; mais qui voudrait soutenir qu'elle n'était pas dans l'esprit même du platonisme ?

*
* *

Voilà certes des rapprochements de toute nature, frappants, indéniables. Est-ce que, comme l'a prétendu Vico, Descartes aurait tacitement dérobé à Platon les idées-mères de son système ?

Rien ne serait moins exact.

Selon toute vraisemblance, Descartes n'avait étudié Platon et feuilleté ses écrits ni durant son séjour à la Flèche, ni plus tard au cours de ses nombreux voyages. En Allemagne, « enfermé seul dans un poêle », il n'a d'autre souci ni d'autre ambition que de « s'entretenir de ses

pensées » : l'Italie, qu'il visite à plusieurs reprises, avait perdu jusqu'au souvenir de l'Académie florentine du xve siècle ; et quant à la Hollande, où de 1629 à 1649 il chercha une retraite, elle n'avait encore donné le jour ni à un Hemsterhuis, ni à un Ruhnken, ni à un Van Heusde, ces doctes éditeurs de textes platoniciens.

Au reste, nul ne l'ignore, avec Descartes la philosophie, humiliée, disait-on, d'avoir jusque-là cherché la vérité sans l'atteindre, recommence de plain-pied et sur nouveaux frais son œuvre, absolument comme si elle ne faisait que de naître : l'auteur des *Principes* (se séparant par là nettement des lettrés, ses contemporains) n'a pas tenu plus de compte de la tradition de l'antiquité que de celle du Moyen Age. Il écrivait à son contradicteur Voétius : « Qu'il fût vrai, ainsi que vous vous engagez à le prouver, que je ne comprends pas les termes de la philosophie péripatéticienne, peu m'importerait assurément, car ce serait plutôt une honte à mes yeux d'avoir donné à cette étude trop de soin et d'attention. » Erreur d'amour-propre ou inexplicable prévention. Son premier biographe, Baillet, affirme sans doute que « saint Thomas était son auteur favori et presque l'unique théologien qu'il eût voulu étudier » ; mais on ne voit pas que Descartes ait le moins du monde cherché et surtout réussi à s'en pénétrer. Du premier au dernier, les écrits cartésiens portent les traces de la même oublieuse ou dédaigneuse indifférence à l'endroit des efforts successifs de la pensée humaine.

N'ayant jamais rien lu, pas même l'Evangile,

— si nous en croyons Voltaire — Descartes se plaisait à répéter : « Je ne veux pas même savoir s'il y a eu des hommes avant moi. » A l'exemple de tous les réformateurs, il a dans ses forces une confiance extrême, d'aucuns diront exclusive.

Ainsi sous sa plume et sous celle de ses premiers continuateurs il peut se faire que l'on rencontre çà et là le nom de Platon ou une brève allusion à l'une de ses opinions les plus connues, mais nulle part un renvoi formel, une citation expresse, moins encore une exposition de quelque étendue, rien en un mot qui témoigne d'une familiarité quelconque avec l'auteur de tant de chefs-d'œuvre métaphysiques. Le passage, je crois, le plus caractéristique de Descartes sur les deux représentants par excellence de la philosophie grecque, se lit dans une lettre par lui adressée au traducteur français de ses *Principia philosophiæ* : « Primi et præcipui, quorum habemus scripta, sunt Plato et Aristoteles : inter quos non alia fuit differentia, nisi quod prior præceptoris sui Socratis vestigia secutus ingenue confessus sit, se nihil certi adhuc invenire potuisse, at quæ probabilia ipsi videbantur scribere fuerit contentus, hunc in finem principia quædam fingens, per quæ aliarum rerum

rationes reddere conabatur, Aristoteles vero minori ingenuitate usus, quamvis per viginti annos Platonis discipulus fuisset, nec alia quam illius principia habuisset, modum ea proponendi prorsus immutavit, et ut vera ac recta ea obtrusit, quæ verisimile est ipsum nunquam pro talibus habuisse. » Appréciations bien singulières, médiocrement exactes et tout au moins aussi vagues qu'incomplètes.

Cousin a donc eu raison d'écrire : « Si Descartes renouvelle et continue Platon, c'est sans le connaître et sous des formes toutes différentes. » J'irai plus loin. Disciples et adversaires de Descartes (et dans le nombre il en était à coup sûr de plus érudits qu'il ne l'était ou ne voulait le paraître lui-même) ont dû maintes fois lui faire remarquer la curieuse coïncidence de ses assertions en apparence les plus originales avec celles d'un Platon ou d'un Aristote, d'un Sénèque ou d'un saint Augustin. Or, tel que je me représente l'auteur du *Discours de la méthode,* j'imagine qu'en pareille circonstance il se sentit tout ensemble flatté et contrarié, et qu'à une satisfaction d'amour-propre se joignit chez lui un accès au moins passager de mauvaise humeur. Sans doute elle est de lui, cette belle et profonde réflexion : « Il n'y a rien de plus ancien que la vérité » ; mais qui sait si le dépit de se voir devancé dans une voie où il croyait s'avancer le premier ne dut pas l'emporter chez lui sur la jouissance, toute flatteuse qu'elle dût être, de se savoir en communion d'idées avec les noms les plus illustres du passé ?

Au surplus, pour achever de mettre en pleine lumière cette autonomie de la pensée cartésienne au regard de la tradition et spécialement de l'enseignement platonicien, il suffira de relever entre les deux philosophes certaines dissidences capitales résultant tantôt d'une divergence de principes, tantôt d'une opposition de procédés [1]. A dessein je laisse à l'écart la forme littéraire ; ici les différences sont assez accusées pour sauter aux yeux du lecteur même le plus superficiel. D'un côté, une causerie vive, ingénieuse, spirituelle, un écrivain mêlé à toute la vie intellectuelle et sociale de son époque, et disparaissant systématiquement derrière ses interlocuteurs : de l'autre, une discussion grave et magistrale, œuvre d'un penseur qui ne descend qu'à regret, semble-t-il, des hauteurs de la raison pure, et à qui néanmoins il ne déplaît pas de se mettre personnellement en scène.

Mais revenons sur le terrain philosophique. Platon accorde aux Idées, considérées comme principes des choses, une existence à part, en dehors et au-dessus de nous, dans un monde supracéleste, leur éternel et inviolable séjour ; pour Descartes, elles procèdent de l'esprit

[1] Il va de soi que dans ce qui suit il ne sera question ni de l'éternité de la matière, ni de la préexistence des âmes, ni de la métempsycose, ni de mainte autre théorie antique que Descartes n'eût pu adopter sans se mettre en désaccord patent et manifeste avec sa foi chrétienne.

pensant, si bien que les idées adventices ou factices trouvent naturellement leur place à côté de celles qu'il lui plaît d'appeler innées. L'un et l'autre philosophe procèdent par une double méthode d'analyse et de synthèse : mais tandis que le premier admet entre les Idées des affinités dérivant de leur essence même, pour le second cette liaison n'est pas dans les choses, mais dans l'intelligence qui en demeure dès lors l'unique garant. Partir de ce principe : « Tout ce que je pense clairement et distinctement est vrai », c'est imprimer à la certitude, laquelle dérive et dépend de l'homme, un caractère manifeste de subjectivité.

Dans les *Dialogues* qui nous initient aux lois essentielles de la dialectique platonicienne, rien assurément qui reproduise *ex professo* le doute méthodique avec les étranges suppositions qui le préparent et l'expliquent. Mais après avoir débuté par une confiance peut-être trop entière dans ses hardies conceptions, Platon a eu une conscience de plus en plus nette de la complexité et de la difficulté des problèmes à résoudre, et les réserves croissantes dont il a entouré ses affirmations ont rendu possible dans sa propre école le probabilisme d'Arcésilas et de Carnéade. Descartes au contraire, parti en guerre contre le scepticisme de son temps, nous apparaît toujours et partout avec un programme foncièrement dogmatique ; il est vrai que, malgré ses efforts pour ne laisser aucune brèche dans l'enchaînement rigoureux de ses démonstrations, le dangereux point de départ qu'il a choisi exposait sa doctrine à être interprétée plus d'une fois dans le sens de l'idéalisme absolu.

Passe-t-on maintenant à la cosmologie ? Ici Platon n'eût certainement pas souscrit à cette déclaration de Descartes : « Toute ma physique n'est que mécanique » : bien moins encore eût-il consenti à se borner dans l'explication de l'ordre du monde à l'emploi exclusif des lois du temps, de l'espace et de la causalité. Toute sa philosophie est dominée par une foi inébranlable à la finalité des choses, conçues, voulues et réalisées sur le modèle des Idées par le Bien suprême : qu'eût-t-il pensé, qu'eussent pensé avant lui Socrate et Anaxagore eux-mêmes d'une révolution philosophique aboutissant au bannissement des causes finales, sous prétexte qu'elles sont « toutes également cachées dans l'abîme imperscrutable de la sagesse divine ? »

En ce qui concerne la divinité elle-même, si Descartes n'est pas moins pénétré que Platon de la vérité, de la véracité, de l'immutabilité, de l'éternelle actualité de l'Etre suprême, son Dieu est trop un Dieu solitaire, replié pour ainsi dire en soi dans les profondeurs incommensurables de son être. De même que notre âme avec toutes ses puissances ne monte pas vers lui, de même sous aucune forme il ne descend vers elle. Ce besoin permanent et insatiable de Dieu, de l'aide divine, de l'assistance divine, si éloquemment exprimé en tant de passages du

Ménon, du *Gorgias*, du *Phédon*, du *Timée*, des *Lois*, Descartes ne le connaît pas davantage que cet autre trait si éminemment platonicien, je veux dire, l'élan spontané du cœur humain vers l'Etre pur, éternel, parfait, en qui seul il peut trouver sa véritable félicité. D'un côté, les raisonnements lumineux, mais froids d'un logicien qui n'a pas plus éprouvé l'éblouissement de Platon devant la Beauté absolue que le frisson de Pascal en face de l'infini [1] ; de l'autre, une doctrine toute empreinte d'une chaleur communicative, et où le sentiment religieux, tel du moins qu'un païen pouvait l'éprouver et le comprendre, éclate un peu partout en élans admirables.

Faut-il ajouter que la psychologie de Descartes, enfermant l'âme dans la pensée avec interdiction d'en sortir, ne fût-ce que pour gouverner l'organisme auquel elle est unie, a quelque chose d'exclusif et de paradoxal, tandis que celle de Platon, préoccupée de découvrir dans tous les domaines de notre activité l'intervention supérieure de l'âme, n'est qu'une forme scientifique donnée aux affirmations du sens commun ? La morale cartésienne, de l'aveu unanime la partie la plus faible du système, contient des éléments empruntés bien moins à Platon qu'à Aristote, à Zénon et à Epicure; et de même qu'elle n'a rien des étranges défaillances et des égarements inexplicables de telle et telle page de la *République*, de même aussi elle ne reproduit nulle part l'étonnante élévation si justement remarquée en d'autres passages.

Enfin, si l'on nous demandait sous quelle impression différente nous laissent les deux philosophies dont nous traçons le parallèle, et qu'il nous fût permis de répondre en recourant à des catégories toutes modernes, nous dirions volontiers que l'*objectif* domine chez Platon pour qui l'existence absolue des Idées auxquelles participent les choses est un dogme inattaquable, et le *subjectif* chez Descartes qui part de la pensée pour retrouver Dieu, et de Dieu pour démontrer la nature. Le philosophe français exige partout des notions claires, précises et, pour ainsi parler, toutes baignées d'évidence : le philosophe grec ne redoute ni d'invoquer les traditions vénérables mais un peu confuses des vieux âges, ni de regarder en face l'obscurité du mystère.

Ainsi, tout en félicitant Descartes de se trouver à son insu en fréquent accord avec l'un des plus illustres métaphysiciens du passé, peut-être regretterons-nous que sur certains points, faute de bien le connaître, il ne s'en soit pas plus largement et plus complètement inspiré. Ce sont au fond deux esprits de la même famille, quoique leur éducation à deux

[1] Je ne discute pas ici la question de savoir si en écartant systématiquement de sa route les données de la révélation, Descartes n'a pas en somme, contre son intention, infiniment plus nui à la religion qu'il ne lui a servi. Mais, on l'a dit avec raison, le XVII[e] siècle fut bien excusable de prendre Descartes pour ce que lui-même croyait être, un allié du christianisme, non un ennemi.

mille ans de distance ait été forcément très différente, et sous les divergeances qui les séparent on discerne sans peine avec Cousin « un fonds commun, un même génie qui nous élève d'abord au-dessus des sens, et, par l'intermédiaire d'idées merveilleuses qui sont incontestablement en nous, nous porte vers Celui qui est l'auteur infini et parfait de notre idée d'infinité et de perception. »

Je m'arrête sur cette citation, non sans faire observer que je n'ai entendu entreprendre ici ni le procès ni l'apologie du cartésianisme, me bornant (comme c'était mon devoir en ma qualité d'historien du platonisme) à l'envisager sous un angle spécial et à un point de vue rigoureusement déterminé.

*
* *

Au début de ce mémoire j'ai expliqué pourquoi j'ai renoncé à suivre pas à pas les traces de l'influence platonicienne à travers tout le siècle que Descartes domine et sur lequel il a exercé une action refusée autrefois à Platon sur l'Athènes de son temps. Mais puisque je m'abstiens d'aller jusqu'au bout de cette tâche, je voudrais du moins en esquisser à grands traits le programme, ne fût-ce que pour ne pas être trop infidèle au titre d'abord choisi.

Pendant que les Jésuites, sauf exception, demeurent attachés à la philosophie traditionnelle, la communauté nouvelle de l'Oratoire se déclare en faveur de Platon ou plutôt de saint Augustin sur lequel les querelles du Jansénisme venaient de ramener brusquement l'attention. Or nul n'ignore quelle place dans sa conception et son explication des choses l'évêque d'Hippone a faite tant au platonisme authentique qu'au néoplatonisme alexandrin.

La Mothe le Vayer écrit sur *La lecture de Platon et son éloquence* (1642), le P. Morainvilliers compose en 1650 son *Examen philosophiæ Platonicæ,* Le Cointe en 1657 est le premier à donner une analyse complète de la morale platonicienne. La Fontaine qui, au témoignage de Louis Racine, avait toujours Platon à la bouche, rédige une préface des plus curieuses en tête de la traduction de quelques dialogues par son ami Maucroix. A la fin du siècle Dacier reprend, sans pouvoir l'achever à son tour, l'œuvre interrompue de Leroy et déclare qu'à ses yeux, « après les écrits des Saints, il n'y a rien de si sublime et de si divin que la doctrine de Platon, qui prend partout Dieu pour sa fin comme pour son principe. »

Les philosophes de profession se gardent avec soin d'un aussi imprudent enthousiasme. Bossuet se rapproche certainement de Platon lorsqu'il démontre Dieu par les vérités éternelles « que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est

réglé » et qui, « subsistant devant tous les siècles », nous obligent à avouer « un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue. » Malebranche avait-il des théories platoniciennes une connaissance plus personnelle et plus complète ? Rien ne le prouve, et cependant est-il un penseur moderne qui par les qualités et les défauts de son esprit, par ses hypothèses aventureuses comme par l'imagination qui colore son style, fasse songer davantage à l'auteur du *Phèdre* et du *Banquet* ? Pour lui les idées, loin de n'être que de simples modes de l'âme, sont les types nécessaires des choses ; il en exagère même le rôle au point de n'admettre d'autre réalité substantielle que l'intelligence qui les conçoit. Disciple de Malebranche, le P. Thomassin retrouve dans Platon non seulement les plus hautes vérités de la métaphysique, mais une sorte de vue anticipée du christianisme tout entier. Enfin Fénelon, après avoir emprunté au *Phédon* quelques-unes de ses vues psychologiques, renouvellera dans son *Télémaque*, sans doute en les amendant à sa manière, les chimériques utopies de la *République*, et s'inspirera du *Gorgias* dans ses plus belles pages sur l'éloquence.

Voilà à coup sûr d'intéressants témoignages de la popularité au moins relative de Platon dans la France de Louis XIV, tandis que chez les contemporains de Voltaire et des encyclopédistes le grand philosophe ne rencontrera plus que froide indifférence, sinon cruel dédain.

DIE METHODE

DES MECHANISCHEN MONISMUS

EINE KRITISCHE STUDIE

von Nikolaus Kaufmann,

Canonicus und Professor der Philosophie in Luzern, d. Z. Præses der S. Thomas-Academie daselbst.

« Das Schädlichste für die Entwicklung der Naturwissenschaften (und fügen wir bei : der Philosophie) sind jene Popularisatoren, die mit der ihnen eigenen Selbstgewissheit wissenschaftliche Hypothesen als endgültig feststehende Ergebnisse der Forschung hinzustellen gewohnt sind. » Dr. G. Beck, Professor der Naturwissenschaften in Bern in seiner Schrift « Antidodel », eine Antwort auf die Schrift von Prof. Dr. Dodel-Port in Zürich, « Moses oder Darwin. Eine Schulfrage. » 1890.

Für jede Wissenschaft, besonders für die Philosophie, ist die Methode der wissenschaftlichen Forschung von grösster Bedeutung. Wenn wir nun die Geschichte der neueren Philosophie seit dem 16. Iahrhundert überblicken, erkennen wir deutlich, dass man, anstatt Deduction und Induction, jede Methode in ihrem bestimmten Bereiche, anzuerkennen, in Einseitigkeiten verfiel. Baco von Verulam verwarf in seinem « Novum Organon » den Syllogismus, das deductive Verfahren und betonte einseitig die inductive Methode. In der Folge führte diese extreme Lehre zum schroffen Empirismus eines Hobbes, Locke, ferner bei Hume zum Scepticismus und später bei den französischen Encyclopaedisten, die sehr von den englischen Freidenkern beeinflusst waren, zum Materialismus. — Auch in der neuesten Zeit wird in England der Empirismus in extremer Weise zur Geltung gebracht, besonders z. B. von Stuart Mill, H. Spencer etc.

Cartesius dagegen wandte einseitig die mathematische, deductive Methode an; er zog die Consequenzen aus seinem Axiom : « Dubito, ergo cogito, ergo sum » und wurde durch diese Identificierung von

Sein und Denken der Begründer des neueren falschen Idealismus. Diese Richtung artete bei Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann in dem Pantheismus aus[1]. Der Pantheismus resp. Monismus (von μόνον Eins, μονάς Einheit) hat immer einseitig die deductive Methode betont, indem er die Mannigfaltigkeit der Dinge als Evolutionen einer Einheit betrachtete und so in den spekulativen Erörterungen Alles aus Einem Princip deducierte. Der ältere Pantheismus des Brahmanismus, ferner der Neuplatoniker und Gnostiker bezeichnete die Weltdinge als Emanationen aus dem Ureinen, der Gottheit, welche aber mit dieser als wesentlich identisch gedacht wurden, wie die Quelle des Flusses nicht verschieden ist von dem Wasser, welches ausfliesst. — Der sogen. ontologische Pantheismus betrachtet das allgemeine zunächst unbestimmte Sein (ὄν, ὄντος) als die göttliche Einheit, aus welcher sich durch fortschreitende Evolutionen die Weltdinge als vorübergehende Erscheinungen entwickelt haben. Dieser Pantheismus hat im System Hegels seinen schroffsten Ausdruck gefunden.

In neuester Zeit hat nun der sogen. mechanische Monismus weite Verbreitung erlangt. Derselbe betrachtet mit seiner mechanischen Welterklärung die durch immanente Kraft bewegte, zunächst unbestimmte Materie als die Einheit, aus welcher durch Evolutionen die verschiedenen Weltdinge sich entwickelt haben. Diese Weltanschauung hat ihren prägnanten Ausdruck gefunden besonders in zwei Schriften der neuesten Zeit : Die eine ist verfasst vom begeistertsten Vertheidiger des Darwinismus in Deutschland, Dr. Ernst Häckel, Professor in Jena. « Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntniss eines Naturforschers, vorgetragen am 9. Oktober 1892 in Altenburg beim 75jährigen Iubiläum der Naturforschenden Gesellschaft des Osterlandes. Bonn. Verlag von Emil Strauss. Dritte Auflage, 1893. » « Diese monistische Confession dürfte umso mehr Anspruch auf unbefangene Würdigung erheben, als sie nach meiner festen Ueberzeugung von mindestens neun Zehntheilen aller jetzt lebenden Naturforscher getheilt wird. » S. 27. Ist nun diese zuversichtliche Behauptung auch übertrieben, so steht doch ausser Zweifel, dass in der Gegenwart der mechanische Monismus besonders in naturwissenschaftlichen Kreisen zahlreiche Anhänger hat. — In den Ideenkreis des Monismus schlaegt auch ganz ein die Schrift : « Gehirn und Seele. Ein Vortrag gehalten bei der 66. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Wien am 26. September 1894, von Dr. August Forel, Professor

[1] Vergl. die treffliche Abhandlung « Der moderne und der christliche Idealismus. » Eine apologetische Studie von F. Reginald Schultes, O. P., « Monat-Rosen », 41. Iahrgang.

an der Universität Zürich. » Bonn, Verlag von Emil Strauss. Dritte Auflage, 1894. Diese Schrift wurde von der freisinnigen Presse der Schweiz sehr sympathisch besprochen. — Indem wir nun uns die Aufgabe gesetzt haben beim vierten internationalen wissenschaftlichen Katholikenkongress den mechanischen Monismus zur Sprache zu bringen, haben wir damit gewiss ein Thema von sehr actueller Bedeutung gewählt. Iedoch liegt es nicht in unserer Absicht, die einzelnen Theorien des mechanischen Monismus eingehend und allseitig zu widerlegen. Das würde den engen Rahmen dieser Abhandlung weit übersteigen. Diese Arbeit ist bereits in ausgezeichneter Weise geleistet von Dr. Gutberlet in seinen zwei umfangreichen Werken : « Der mechanische Monismus. Eine Kritik der modernen Weltanschauung. » Paderborn, Ferd. Schöningh, 1893. Während dieses Buch des verdienten katholischen Gelehrten die kosmologischen Theorien des Monismus beurtheilt, befasst sich das im Iahre 1896 in demselben Verlag erschienen Werk « Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung » mit einer Kritik der mechanisch-monistischen Anthropologie. (Vergl. sein Lehrbuch der Philosophie).

Das Eigenthümliche unserer Arbeit ist nun ein Specialthema, nämlich, wie der Titel hervorhebt: « Die Kritik der Methode des Beweisverfahrens des mechanischen Monismus, der sich als materialistischer Pantheismus qualificiert. Die Anhänger dieser Weltanschauung betonen so gerne, dieselbe sei das durch vernünftiges Denken erlangte, ja nothwendig geforderte Ergebnis aus den durch die Erfahrungswissenschaften inductiv sicher festgestellten Thatsachen und suchen dadurch den Monismus dem Publicum anzupreisen. Thatsächlich aber spielt die Deduction aus unbewiesenen Hypothesen eine Hauptrolle in der monistischen Speculation. Die Monisten spotten so häufig über den Glauben an die Dogmen des Christenthums, in Wirklichkeit aber herrscht im Monismus der grösste Dogmatismus, aber nicht bezüglich der von der absoluten göttlichen Wahrheit geoffenbarten Lehren, sondern in Betreff der materialistischen Hypothesen. Dieses wollen wir an Hand der obgenannten zwei monistischen Schriften, die Gutberlet in den genannten Werken nicht berücksichtigt, im Folgenden nachweisen. So hat unsere Arbeit auch neben den Monographien von Gutberlet ihre eigenartige, selbständige Bedeutung. Dieselbe ist die Zusammenfassung der von uns seit Iahren gemachten Reflexionen bezüglich des modernen Materialismus resp. Monismus. Wir wollen nun zunächst eine allgemeine Charakteristik und kurze Geschichte des mechanischen Monismus geben und dann bezüglich der einzelnen Lehrpunkte die Methode einer Kritik unterwerfen.

I.

Mit dem Ausdruck « Monismus » soll der Gegensatz bezeichnet werden zum Dualismus der theistischen Weltanschauung, welche Gott als ein von der Welt verschiedenes, transcendentes, persönliches Wesen betrachtet und im Menschen Geist und Körper unterscheidet. Der Monismus sucht alle Vorgänge in der Welt sowohl im anorganischen als organischen resp. psychischen Gebiete aus Bewegungen, aus Mechanik der stofflichen Atome zu erklären; daher die Bezeichnung: mechanischer Monismus. « Der Monismus muss bestrebt sein, alle Erscheinungen — ohne Ausnahme — auf Mechanik der Atome zurückzuführen. » Häckel l. c., S. 15. Als innersten Grund dieser Bewegungen nimmt er nun eine der Materie innewohnende, sie belebende, zu fortschreitenden Entwicklungen, Evolutionen anregende Kraft an, eine Weltseele, welche er als Gott bezeichnet (Panpsychismus, Hylozoismus). Die bewegte und belebte Materie als Einheit von Kraft und Stoff, Seele und Materie ist das ewige, nothwendig existierende und bewegte Eins und Alles, die Monas.

Diese Weltanschauung ist nun allerdings nicht neu; sie hat verschiedene Vorläufer, wie Häckel selbst hervorhebt. Im Alterthum finden wir den Hylozoismus bei den jonischen Naturphilosophen, ferner bei Empedokles; später tritt uns die Lehre von Gott als die Weltseele im System der Stoiker entgegen und der römische Epikuraeer Lucretius Carus hat in seinem Lehrgedicht « De rerum natura » dem Hylozoismus poetischen Ausdruck verliehen. — Was nun die neuere Philosophie betrifft wird namentlich Giordano Bruno von Häkel als Vorläufer des modernen Monismus gefeiert. Als in Rom am heiligen Pfingstfest 1889 das Denkmal G. Bruno's enthült und dabei von Seite der Freidenker eine grosse Feier veranstaltet wurde schrieb Häckel an das römische Festkomite, an dessen Spitze der Materialist Moleschott stand: « Die monistische Wissenschaft in Deutschland erkennt in Pantheismus G. Bruno's die antizipierte moderne Naturphilosophie. » G. Bruno schliesst sich zunächst an Nikolaus von Cusa an, den er in überschwenglicher Weise als den « göttlichen » Cusaner feiert. Beim Cusaner finden wir nun den Grundsatz: « Gott ist die Komplikation, die Welt die Explikation Gottes; Gott ist die Allgemeinheit, die allumfassende Einheit, die Dinge dieser Welt sind Besonderheiten, besondere Erscheinungen dieser Einheit. » Dieser Grundsatz hatte z. B. einen Meister Eckhardt zum Pantheismus geführt; der Cusaner dagegen sträubt sich gegen diese Folgen, er will nicht Pantheist sein und hält an der Transcendenz

Gottes des Schöpfers fest (dieses hat in neuester Zeit wieder gründlich nachgewiesen Dr. T. Uebinger in seiner Schrift « Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus », Uünster und Paderborn, Schöningh, 1888). G. Bruno dagegen treibt das genannte Princip bis zu den äussersten Konsequenzen fort, zum strengsten Monismus resp. Pantheismus, der in seiner hylozoistischen Form ebenso gut als Materialismus bezeichnet werden kann [1]. So sehr G. Bruno die aristotelisch-scholastische Philosophie bekämpft nimmt er doch die Theorie derselben an, dass Materie und Form die konstitutiven Principien der körperlichen Dinge seien. Auf die Lehre von Materie und Form baut er sein naturphilosophisches System auf, verwendet aber diese Begriffe in pantheistischer Weise, wie sie weder bei Aristoteles [2] noch beim heiligen Thomas sich findet. Bruno nimmt als Substrat aller Dinge der Welt, auch der geistigen Substanzen, die absolute Materie an, welche potentiell Alles ist. Das andere, das aktuelle Princip ist die eine absolute Form; Materie und Form bilden zusammen die Welt. Diese absolute Form, Gott, verhält sich nicht transcendent zur Welt, sondern sie wohnt der Materie inne; sie ist die Alles belebende, intelligente Urform, die Weltseele. Zwischen Materie und der Urform, der Weltseele ist nicht ein substantialer Unterschied; beide bilden zusammen die Einheit der Welt. Die Materie trägt potentiell die Formen aller Dinge in sich, sie ist die schwangere Mutter aller Formen; durch die Thätigkeit der mit ihr zur Einheit verbundenen Weltseele wird diese Potentialität zur Aktualität übergeführt. So entwickelt sich die Weltseele selbst durch allmälige Evolution zum Universum. Gott ist nicht Weltschöpfer, er hat die Welt nicht aus Nichts geschaffen, er ist kein überweltliches, persönliches Wesen, sondern er ist die der ewigen, unendlichen Welt innewohnende ewige Weltseele. — So ist in der That der materialistische Pantheismus des G. Bruno ein Vorläufer des modernen Monismus. Demnach begreifen wir es, dass die Freidenker auf sein Denkmal in Rom die Inschrift setzten : « A Bruno — il secolo — da lui divinato. »

Später hat B. Spinoza in ähnlicher Weise wie G. Bruno den Monismus zur Geltung gebracht. Nach seiner Lehre ist Gott die absolute Substanz, welcher die geistigen und körperlichen Weltdinge als Attribute: Denken und Ansdehnung inhärieren. Gott ist nicht transcendent, sondern die causa immanens der Welt; letztere ist die

[1] Vergl. Unsere Abhandlung « G. Bruno im Lichte der Wahrheit » Kathol. Schweizer-Blätter, 1889.

[2] Wir begreifen nicht wie Prof. Dr. Braig in einer Kritik der Instit. Philosoph. von Dr. Lorenzelli in Nr. 4 der Literar. Rundschau, Iahrg. 1897 schreiben kann, die Theorie von Materie und Form « Der Hylemorphismus » habe « die Metaphysik des Meisters (Aristoteles) nicht vor der letalen Wunde des pantheistischen Monismus zu bewahren vermocht ! » Erst bei G. Bruno findet sich die pantheistische Ausbeutung dieser Theorie.

nothwendige Explication der göttlichen Wesenheit. Gott ist die natura naturans, die Welt die natura naturata und zwar ewig und nothwendig wie Gott.

Spinoza hatte bekanntlich grossen Einfluss auf die Weltanschauung des Dichters Göthe, den Häckel so gerne als Vorläufer des Monismus feiert. Seiner in Rede stehenden Schrift ist ein Gedicht Göthe's vorgedruckt, dessen dritte Strophe lautet:

« Was wär ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So dass, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermisst. »

In der Gegenwart nun ist der begeistertste Vertheidiger des mechanischen Monismus Häckel. Für die Methode des Monismus ist charakteristisch, was Häckel l. c. Anmerkung 1. bemerkt in Betreff naturwissenschaftlicher Glaubenssätze: « Die Lücken, welche die empirische Naturforschung im Gebäude der Wissenschaft offen lassen muss, können wir aber durch Hypothesen ausfüllen, durch mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthungen. Diese können wir zwar zur Zeit noch nicht sicher beweisen; aber wir dürfen sie zur Erklärung der Erscheinungen verwerthen, sofern sie der vernünftigen Naturerkenntniss nicht widersprechen. Solche vernünftige Hypothesen sind wissenschaftliche Glaubenssätze.....

Eine vernünftige Hypothese von fundamentaler Bedeutung ist z. B. der Glaube an die Einheit der Materie (die Zusammensetzung der Elemente aus Uratomen, S. 17), der Glaube an die Urzeugung (S. 38), der Glaube an die principielle Einheit aller Naturerscheinungen, wie sie unser Monismus vertritt. » — Also unbewiesene Hypothesen. Glaubenssätze, mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthungen sind nach dem Geständniss von Häckel selbst die Grundsätze des monistischen Systems. Ist das nicht Dogmatismus? Häckel nennt mit öfterem Hinweis auf die bekannte Schrift von D. Strauss die monistische Weltanschauung den neuen Glauben, welcher an die Stelle des alten christlichen Glaubens treten soll. Aber die Naturwissenschaft und Naturphilosophie soll uns ein sicheres Wissen vermitteln, nicht bloss ein Glauben. Wer uns auf diesem wissenschaftlichen Gebiete anstatt der Vernunftbeweise mit dem Glauben vertröstet, mit dessen Sache muss es schlecht bestellt sein. Aber das ist noch nicht das Schlimmste: Die betreffenden Hypothesen werden trotz aller Gegenbeweise in tendenziöser

Weise festgehalten, um die manchen aus ethischen Gründen unbequemen Lehren vom Dasein eines persönlichen Gottes, von der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen, von der persönlichen Unsterblichkeit der menschlichen Seele und von der Vergeltung im Ienseits zu läugnen und zwar mit dem trügerischen Schein der Wissenschaft. Die betreffenden Hypothesen sind nicht aus den sicher festgestellten Thatsachen der Naturforschung vorurtheilsfrei herausgelesen, sondern sie werden an die Natur herangetragen, den Thatsachen wird oft Gewalt angethan, um alles unter die vorgefasste Schablone unterbringen zu können. Man will zum vornherein nichts wissen von einem persönlichen Weltschöpfer und sucht dann die Entstehung der Welt in einer Weise zu erklären, dass man ohne Schöpfer fertig wird. — Soviel zur Charakteristik der monistischen Methode im Allgemeinen. Befassen wir uns nun mit den einzelnen Lehren des Monismus.

II.

Wir ordnen die in beiden obgenannten Schriften zerstreut vorhandenen Crundsätze systematisch nach bestimmten Gesichtspunkten in folgender Weise : 1. Gott und sein Verhältniss zur Welt; 2. Die Entstehung der Welt; 3. Die Ethik; endlich 4. Religion und Wissenschaft. 1. Häckel hat schon 1882 in seinem an der Naturforscherversammlung in Eisenach gehaltenen Vortrag « Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamark » seine Weltanschauung kurz charakterisiert in den Worten « Da aber alle drei Philosophen tiefdenkende sind und beständig die Einheit der gesammten Erscheinungswelt im Auge behalten, so erweitert sich ihre Entwicklungsidee zu einer grossartigen, pantheistischen Weltauffassung, zu derjenigen Einheitslehre, die das Wesen unserer heutigen monistischen Naturanschauung bildet. » Dieser pantheistische Monismus findet nun seinen Ausdruck namentlich in folgenden Sätzen der Schrift H. über den Monismus : S. 12 und 13 stellt Häkel den Monismus in Gegensatz zu dem Dualismus, der Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung, Geist und Materie als swei völlig getrennte Substanzen betrachte und bemerkt dann S. 13 « Immer deutlicher drängt sich der grübelnden Vernunft die Nothwendigkeit auf, Gott nicht als ein äusserliches Wesen der materiellen Welt gegenüberzustellen, sondern ihn als « göttliche Kraft » oder « bewegenden Geist » in's Innere des Kosmos selbst hineinzulegen. Immer klarer wird es uns, dass alle die wundervollen Erscheinungen der uns umgebenden Natur, der

organischen ebenso wie der anorganischen, nur verschiedene Produkte einer und derselben Urkraft, verschiedene Combinationen eines und desselben Urstoffes sind. Immer und unwiderstehlicher offenbart sich uns die Erkenntniss, dass auch unsere menschliche Seele nur ein winziger Theil dieser allumfassenden « Weltseele » ist, gleichwie unser menschlicher Körper nur ein individuelles Theilchen der grossen organisierten Körperwelt bildet. » Vergl. S. 16, wo er vom Weltäther handelt : « Ja, selbst eine vernünftige Form der Religion kann die Aethertheorie als « Glaubenssatz » verwerthen, indem sie den beweglichen Weltäther als « schaffende Gottheit » der trägen und schweren Masse (als Schöpfungsmaterial) gegenüberstellt. » In der Anmerkung 11 zu diesem Satze stellt er in einem Schema den Weltäther als « Geist », bewegliche oder active Substanz, « schaffender Gott », der Weltmasse « Körper », der trägen oder passiven Substanz gegenüber. — Vergl. S. 33. « Unsere monistische Gottesidee, welche allein mit der geläuterten Naturerkenntniss der Gegenwart sich verträgt, erkennt Gottes Geist in allen Dingen. Sie kann nimmermehr in Gott ein « persönliches Wesen » sehen, d. h. mit anderen Worten, ein Individuum von beschränkter räumlicher Ausdehnung oder gar von menschlicher Gestalt. « Gott » ist vielmehr überall. Wie schon G. Bruno sagte : « Ein Geist findet sich in allen Dingen, und es ist kein Körper so klein, der nicht einen Theil der göttlichen Substanz in sich enthielte, wodurch er beseelt wird. Iedes « Atom » ist dergestalt beseelt, und ebenso der « Welthäter » ; man kann demnach « Gott » auch als unendliche Summe aller Naturkräfte bezeichnen, als die Summe aller Atomkräfte und aller Aetherschwingungen ..... Hingegen erniedrigt der « Homotheismus », die anthropomorphe Vorstellung von Gott, diesen erhabensten kosmischen Begriff zu einem « gasförmigen Wirbelthier. » ! Vergl. die Anm. 20.

Auch nach Forel « Gehirn und Seele » ist Gott nicht ein persönliches transcendentes Wesen ; er weist ausdrücklich die Idee eines « exteriorisierten Gottes » zurück. Gott ist, so lehrt er, das alle Materie belebende, beseelende, mit Bewusstsein ausstattende Princip des Welttalls, das der Materie innewohnende, sie bewegende Entwicklungsprincip. S. 13. Die so gewonnenen Erkenntnisse zwingen uns zur Annahme einer im wahren Sinne des Wortes göttlichen, monistischen Weltpotenz, die sich hinter unseren abstrahierten, künstlichen Begriffen verbirgt, die zugleich Bewusstsein, Stoff und Kraft sein muss und die die fortschreitende Evolution der Welten und speciell der unorganischen wie der organischen Natur unserer Erde aus sich hervorbringt. Diese Weltpotenz besitzt offenbar in sich die plastische Expansionsfähigkeit einer endlosen, evolutionistischen Diversifikation im Detail ihrer Erscheinungen, verbunden

mit cyclischen Wiederholungen der Einzelerscheinungsreihen und geregelt durch harmonische Gesetze, die wir mit unsern schwachen Hirnkräften in unserm partiellen Menschenbewusstsein nur relativ und partiell ahnen oder erkennen, und dann nach unserer Art construieren. »

Zur Kritik übergehend bemerken wir zunächst: « Der monistische Gottesbegriff ist sehr unklar: Bald wird Gott als die Urkraft, die Weltseele bezeichnet, bald als die Einheit von Kraft und Stoff; bald wird Gott betrachtet als die auch den Weltäther beseelende Substanz, dann aber wird der Weltäther selbst als Gott bezeichnet. In letzterer Beziehung zeigt sich so recht, welch' arges Spiel mit den Begriffen Häckel treibt, wenn er den Weltäther nämlich als Geist, schaffenden Gott bezeichnet. Dieser sehr leichte und dünne (wenn auch nicht unwaegbare) Weltäther, welcher durch seine Schwingungen alle Erscheinungen des Lichtes und der Wärme, der Elektricität und des Magnetismus bewirkt (S. 15), fällt doch gewiss unter den Begriff « Materie », nicht unter den des Geistes, welcher eine dem Sein und Wirken nach von der Materie innerlich unabhängige Substanz ist. Es ist also eine Vergötterung des Stoffes, wenn Haeckel den Weltäther als schaffenden Gott bezeichnet. Dieser Weltäther selbst ist eine Hypothese; über das eigentliche Wesen desselben sind die Naturforscher selbst nicht einig, namentlich über die Frage, ob der Weltäther eine stetige, continuirliche, den Raum zwischen den Massenatomen erfüllende Substanz oder aber aus discreten Theilchen zusammengesetzt sei. Häckel selbst gesteht S. 15: « Wir sind heute noch ganz ausser Stande, uns irgend eine befriedigende Vorstellung über das eigenttiche Wesen der Atome und ihre Beziehung zu dem allgemeinen, den Raum erfüllenden « Weltäther » zu bilden. »

Nach der Lehre des Monismus wird das menschliche Denken, ausgehend von den Bewegungen der Atome, mit Nothwendigkeit hingeführt zu einer der ewigen Materie innewohnenden bewegenden Urkraft, Weltpotenz, welche die Materie nothwendig und ewig bewegt; diese Weltseele wird als Gott bezeichnet. — Wie wenig zwingend dieser Schluss ist zeigt uns der berühmte Naturforscher Du Bois-Reymond, der vor kurzer Zeit verstorbene Professor der Physiologie an der Universität Berlin in seinem Vortrage über « die sieben Welträthsel », welchen er in der öffentlichen Sitzung der Königl. Academie der Wissenschaften zu Berlin zur Feier des Leibnizischen Jahrestages am 8. Juli 1880 gehalten hat[1]. Der

[1] Leipzig, Verlag von Veit und Comp. 1882, zugleich in einem Heft mit dem Vortrag über « Die Grenzen des Naturerkennens. »

genannte Gelehrte stellt sich ganz auf den Boden der rein mechanischen Naturerklärung. Naturerkennen ist nach ihm Auflösung der Naturvorgänge in Mechanik der Atome. (Vergl. die Schrift « Die Grenzen des Naturerkennens). » Der Ursprung der Bewegung in der Welt betrachtet er nun als eine Welträthsel, dessen Lösung eine transcendente Schwierigkeit entgegensteht d. h., wie sich der Redner ausdrückt, eine solche, welche « unüberwindlich » erscheint. « Wir sehen », so spricht er, « Bewegung entstehen und vergehen; wir können uns die Materie in Ruhe vorstellen. Die Bewegung erscheint uns in der Materie als etwas zufälliges. Unser Causalitätsbedürfniss fühlt sich nur befriedigt, wenn wir uns vor unendlicher Zeit die Materie ruhend und gleichmässig im unendlichen Raume vertheilt denken. Da ein supernaturalistischer Anstoss in unsere Begriffswelt nicht passt, fehlt es dann am zureichenden Grunde für die erste Bewegung. Oder wir stellen uns die Materie als von Ewigkeit bewegt vor. Dann verzichten wir von vornherein auf Verständniss in diesem Punkte. Diese Schwierigkeit erscheint mir transcendent. » — Der Berliner Gelehrte kann sich also nicht befreunden mit der monistischen Lehre von der nothwendigen und ewigen Bewegung der Materie; dieselbe widerspricht dem Gesetz der Trägheit oder des Beharrungsvermögens. Er verwirft die Annahme eines persönlichen, transcendenten Bewegers, gesteht dann aber, dass die mechanische Naturerklärung keine befriedigende Erklärung an die Stelle setzt, sondern den Ursprung der Bewegung als ungelöstes Räthsel erscheinen lässt.

Wie sehr aber factisch die Annahme eines transcendenten ersten Bewegers gerade durch die Resultate der neueren Naturforschung gefordert ist zeigt uns Newton in seinem Werke « Philosophiæ naturalis principia mathematica[1] » : Um die elipsenförmige Bewegung der Planeten zu erklären, argumentirt Newton so: Ein Planet auf seiner Bahn angekommen z. B. im Punkte X hat zu Folge der Trägheit das Bestreben, in der Richtung der Tangente weiterzugehen. Allein nun wirkt auf diesen Planeten auch die Anziehungskraft eines Körpers, der im Centrum liegt. Diese sogenannte Centripedalkraft würde nun für sich den Körper nach dem Centrum hinbewegen. Das Resultat ist aber, dass der Planet weder in der Richtung der Tangente, noch dem Centrum zu sich bewegt, sondern vielmehr der Diagonale des Parallelogramms der Kräfte folgt. Dieses wiederholt sich in jedem beliebigen Punkte und daraus entsteht schliesslich die Bewegung in der Elipse. Nun die Frage: Was hat dem Körper die ursprüngliche Bewegung in der Richtung

[1] In's Deutsche übersetzt und erläutert von Prof. Dr. Wolfers, Berlin, 1872.

der Tangente gegeben? Offenbar nicht die Gravitation; denn zu Folge dieser würde sich ja der Körper dem Centrum zu bewegen. Die einzig befriedigende Antwort ist die: der Planet hat ursprünglich von einem ausser demselben stehenden Wesen einen Impuls in tangentialer Richtung erhalten resp. durch einen über der Planetenwelt stehenden ersten Beweger. — Die Richtigkeit genannter Erklärung wird bestätigt durch folgendes Experiment: Eine Kugel, die man mit einem Faden an der Zimmdecke aufhängt und zunächst in Pendelschwingungen versetzt wird eine elipsenförmige Bewegung erst dann beschreiben, wenn dieselbe einen seitlichen Stoss erhält.

Nun wird aber gegen die Lehre von einem transcendenten, persönlichen Gott, dem ersten Beweger, eingewendet, dieser Gottesbegriff sei anthropomorphistisch, man lege Gott menschliche Gestalt bei und erniedrige ihn so zu einem gasförmigen Wirbelthier! Welch' krasse Entstellung! Die christliche Wissenschaft resp. die theistische Philosphie hat Gott immer als einen absoluten, räumlich nicht beschränkten allgegenwärtigen, persönlichen Geist gedacht, ohne Körper. Wenn in der Bibel z. B. von einem « Auge Gottes etc. die Rede ist, so weiss jedes Kind, das den Katechismus kennt, dass diese Ausdrücke nicht buchstäblich zu verstehen sind, sondern sinnbildlich z. B. bedeutet das Auge Gottes seine Allwissenheit, Allgegenwart. Aber die Gegner des Christenthums, besonders D. Strauss in der von Haeckel oft citierten Schrift: « Der alte und der neue Glaube », machen eben aus den christlichen Lehren zuerst eine Caricatur, um sie dann als unvernünftig hinzustellen!

Endlich ist es absurd, den ersten Beweger selbst wieder als beweglich hinzustellen, wie Häckel thut, der den ersten Beweger, den Welthäter, als « das Bewegliche » bezeichnet. Aristoteles und der heilige Thomas haben im Gegentheil durch scharfsinnige Argumente inductiv gezeigt, dass wir nicht in infinitum gehen dürfen, sondern bei einem ersten unbewegten, unbeweglichen Beweger stehen bleiben müssen [1]. Dieses primum movens immobile ist reine Actualität, ohne Potentialität (actus purus) und kann nicht nur eine Weltseele, eine der Materie innewohnende Kraft sein. Denn eine solche wäre ja von der Materie im Sein abhängig, würde wie diese äusseren Einflüssen unterliegen, und demnach veränderlich sein. Nur ein absoluter, transcendenter Geist kann der erste unveränderliche Beweger der Welt sein.

[1] Cf. Art. Met. IX, 8, XI, 9, XII, 6 Phys. VII, 1, VIII, 6. S. Thomas, S. Theol. I. Qu. II. Art. 3. cf. S. c. Gent. I, 13. Vergl. unsere 1882 in den « Monat-Rosen » erschienene Arbeit über den « Beweis des heiligen Thomas von Aquin für die Existenz eines transcendenten Ersten Bewegers der Welt, eine Widerlegung des modernen Materialismus. »

Weil Gott reine Entelechie ohne Potentialität, unveränderlich ist, kann er nicht identisch mit der veränderlichen Welt sein und auch nicht einen Evolutionsprozess durchmachen, wie der Monismus behauptet. Gott entwickelt sich nach monistischer Lehre selbst zur Welt; er ist zunächt unbestimmt, Potenz, macht dann verschiedene Entwicklungsvasen durch und geht so schliesslich zur Wirklichkeit der Welt über. Nun widerspricht aber die Annahme, dass eine unbestimmte Potenz in der Anordnung des Seins das Erste sei und dass diese Potenz sich selbst verwirklicht habe dem Causalitätsgesetz, das die Monisten mit Unrecht für sich in Anspruch nehmen [1]. Betrachten wir nun die Evolutionstheorie, welche der Monismus an die Stelle der Lehre von der Weltschöpfung aus Nichts setzen will, näher.

2. Nach Häckel ist der Weltäther der eigentliche Urgrund der Welt « schaffender Gott. » Aus ihm sind allmählig durch Verdichtungen die Massenatome der ponderablen Materie entstanden vd. Anmerk. 9. Aus den Mastenatomen selbst haben sich durch allmälige Combinationen und Evolutionen die Weltdinge gebildet, deren wesentliche Verschiedenheit Häckel negiert. Ursprünglich waren die Uratome im Urgasball vereinigt. « Entsprechend der Kant-Laplace'schen Nebularhypothese sondern sich aus jenem schwingenden « Urnebel » die rotirenden Weltkörper. » S. 19. — Durch Urzeugung, von H. auch Archigonie genannt, ist der erste Organismus (Monere) entstanden. Was nun die Entwicklung der ganzen organischen Welt mit Einschluss des Menschen betrifft wird von Häckel die Descendenztheorie Darwins in begeisterter Weise zur Geltung gebracht. vd. S. 18 ff. (Vergl. seine Natürliche Schöpfungsgeschichte, in welcher H. in kühner Phantasie den Stammbaum der organischen Welt von den Moneren bis und mit dem Menschen dargelegt hat). Bezüglich der Entwicklung des Menschen selbst behauptet H. den genannten Lehren entsprechend, dass der Mensch allmälig aus dem wilden, thierischen Urmenschen zum Kulturmenschen sich entwickelt habe ad. S. 10.

Was nun die genannten die Würdigung resp. Widerlegung der genannten Entwicklungslehren im Einzelnen betrifft, gestützt auf die sicher fest gestellten Thatsachen der Naturwissenschaften, verweisen wir auf die genannten Werke von Dr. Gutberlet [2]. Wir beschränken

[1] Vergl. unsere Abhandlung « Der Akt ist früher als die Potenz. Ein wichtiges Princip der aristotelisch-thomistischen Philosophie. » Iahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, herausgegeben von Dr. Commer. I, 4. Heft.

[2] Vergl. Die namentlich den Darwinismus betreffende Abhandlung von Propst Dr. A. Tanner, Kathol. Schweizer-Blätter, 1893, 2. Heft « Monismus. » Vergl. die kleine Schrift « Der Darwinismus. » Beleuchtet von Nikolaus Wahrheitsfreund (Kaufmann) Kathol. Flugschriften, Nr. 17. Berlin, Verlag d. Germania.

uns auf folgende, die Methode beschlagenden Bemerkungen: der Monismus macht sich die Entwicklungslehre sehr leicht, indem er nämlich zum Voraus im ganzen Universum nur graduelle Unterschiede annimmt. Um die Entstehung der organischen Körper aus anorganischer Materie durch Urzeugung erklären zu können, wird der wesentliche Unterschied zwischen lebenden und todten Körpern negiert und alle Maferie als beseelt betrachtet. Um der Darwin'schen Theorie von der Entstehung der Arten (durch Entwicklung im Kampf um's Dasein) die Wege zu ebnen werden die Begriffe von Art, Varietät und Rasse confundiert, wird ferner der Unterschied zwischen den fest abgegrenzten specifischen Formenkreisen und den Spielarten möglichst vertuscht und die Lehre von der Variabilität, welche bezüglich der Entstehung der Spielarten und Rassen ihre Geltung hat, ins Unbegrenzte ausgedehnt, in einer übertriebenen Weise, die den Thatsachen widerspricht. Ferner wird der wesentliche Unterschied zwischen den Pflanzen und Thieren und zwischen Thieren und Menschen negiert. In letzterer Beziehung werden die psychischen Eigenschaften des Thieres möglichst aufgebauscht, die des Menschen dagegen degradiert, als keimartig schon im Thierreich vorhanden betrachtet, um ja den Atavismus zur Geltung zu bringen und die Kluft zwischen Thier und Mensch zu überbrücken. Die Subsistenz, Geistigkeit der menschlichen Seele wird negiert; alle Thätigkeiten derselben, mit Einschluss des abstracten Denkens, sucht man, wie die der Thierseele, mechanisch aus den Funktionen, Bewegungen der beseelten Materie resp. des Gehirns zu erklären. Vergl. « Gehirn und Seele » von Forel. — Bei der Suche nach den Uebergängen, Mittelgliedern muss die Phantasie ersetzen, was an sicherer vorurtheilsfreier empirischer Forschung fehlt. — Besonders bezüglich der Teleologie zeigt sich so recht die atheistische Tendenz des Materialismus. Früher leugneten die Materialisten, um ja keinen intelligenten Schöpfer annehmen zu müssen, die Thatsache der Zweckmässigkeit in der organischen Welt. Ietzt da sie im Darwinismus ein Mittel gefunden zu haben wähnen, um die zweckmässige Beschaffenheit rein mechanisch erklären zu können, geben sie dieselbe als Thatsache zu, leugnen aber die Zweck- oder Zielstrebigkeit in der Natur und betrachten die Zweckmässigkeit nur als Resultat einer Reihe von Zufällen und mechanischen Anpassungen[1]. — Soviel im Allgemeinen. Um die Methode des Monismus noch besser zu illustrieren, wollen wir einen Punkt noch näher berühren, nämlich die Lehre von der Urzeugung.

[1] Siehe Näheres in unserer Schrift: « Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart. » Erste Auflage, 1883. Zweite Auflage, 1893. Paderborn. Ferd. Schöningh.

Die neuere Naturwissenschaft, besonders die scharfsinnigen Experimente von Pasteur haben bekanntlich dargethan, dass in der Natur, auch im Reiche der Mikroorganismen keine Urzeugung stattfindet, sondern Zeugung aus organischen Keimen. Es kann keine einzige Thatsache von einer Urzeugung in der Natur nachgewiesen werden. Dr. Virchow sagt in seinem Vortrage « Darwin und die Anthropologie », gehalten am 13. anthropologischen Congress, in Rücksicht auf die Theorie von der Urzeugung und von der Abstammung des Menschen aus dem Thierreich : « Es hat selten Perioden gegeben, wo so grosse Probleme auf so leichtsinnige, ich möchte sagen thörichte Weise behandelt worden sind. » — Wenn nun keine einzige Thatsache von einer Urzeugung in der Natur nachgewiesen werden kann, so ist der Behauptung jeder Grund entzogen, dass das erste lebende Wesen durch Urzeugung entstanden sei. Warum hält aber der Monismus doch immer wieder an der Theorie von der Urzeugung fest ? Offenbar weil sie ihm so gut passt, weil sie eine Lücke in der Entwicklungslehre ausfüllt, weil man wohl einsieht, dass man sonst einen transcendenten Schöpfer der organischen Welt annehmen müsste, wenn man die Theorie von der Urzeugung fallen liesse. Von einem Weltschöpfer im theistischen Sinne will man aber zum Voraus nichts wissen, daher wird immer wieder die Urzeugung vertheidigt. Und das soll nun exakte Wissenschaft sein ? Gerade die Lehre von der Urzeugung zeigt die ganze Erbärmlichkeit der Methode des Monismus. Würde man vorurtheilsfrei forschen, so müsste man gestehen : Die ersten Organismen sind von Gott erschaffen; gerade die Resultate der neueren Naturwissenschaft zeigen uns, dass im Organismus ganz neue Eigenschaften sich finden, dass zwischen organischen und anorganischen Körper ein wesentlicher Unterschied vorhanden ist und daher nach dem Causalitätsgesetz die Urzeugung im Sinne des Materialismus überhaupt als unmöglich bezeichnet werden muss.

Wie falsch die Behauptung ist, dasss die Naturforschung in logischer Consequenz zum Monismus führe, zeigt uns die interessante Thatsache, dass ein Philosoph, der auf dem Boden der modernen Entwicklungslehre steht, die Lehre von einem persönlichen Gott vertheidigt. Es ist Robert Hugo Hertzsch in seiner Schrift « Der ontogenetisch-phylogenetische Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes » (Leipzig, Pfeffer). Er geht aus von dem biogenetischen Gesetz Häckel's, nach welchem die Keimmesgeschichte des einzelnen Individuums eine Rekapitulation der Stammesgeschichte, die Ontogenie eine Rekapitulation der Phylogenie wäre. Er zeigt dann aber, dass nur durch die Annahme eines

transcendenten, persönlichen Gottes die erste Entstehung und die Entwicklung der organischen Welt befriedigend erklärt werden kann. Ist auch die darwinistische Grundlage seiner Argumentation unrichtig, so ist es doch interessant zu sehen, wie ein Darwinianer zu einem dem Monismus entgegengesetzten Resultate kommt.

3. Betrachten wir nun einen weiteren Grundsatz des Monismus näher, nämlich seine Lehre von der Sittlichkeit, die Ethik, welche er aus seiner Weltanschauung folgert. Häckel protestiert gegen eine Trennung der Moral von der Religion, wie die Gesellschaften für « ethische Kultur » sie anstreben. « Alle Ethik, sowohl die theorethische als die praktische Sittenlehre, steht als « Normwissenschaft » im unmittelbaren Zusammenhange mit der Weltanschauung und demnach auch mit der Religion. Diesen Grundsatz halte ich für sehr wichtig und habe ihn in einem Aufsatze über « Ethik und Weltanschauung » noch kürzlich vertreten, gegenüber der in Berlin soeben neu gegründeten « deutschen Gesellschaft für ethische Kultur » ; diese letztere will die Ethik lehren und fördern, ohne die Weltanschauung und Religion zu berühren. » Anmerkung 19. Wie H. die monistische Basis für die gesammte Wissenschaft verlangt so auch für die Ethik. Als oberstes Sittengesetz der monistischen Ethik bezeichnet nun Häckel die Menschenliebe. « Was du willst, dass dir die Leute thun sollen, dass thue du ihnen auch. » Die historische Quelle dieser Nächstenliebe sucht Häckel nach dem Vorgang von Darwin in den socialen Instincten, welche sich von den Thieren auf die Menschen vererbt haben. S. 28 ff. Vergl. Forel l. c. S. 8. « Der wahre Begriff der Religion scheint uns in einer harmonischen Verbindung des metaphysischen Gottesbegriffes, der Weltanschauung eines jeden Menschen, mit dem ethischen und ästhetischen Gefühl, mit idealen und zugleich praktischen altruistischen Zielen im vollen Einklang jedoch mit dem Geiste freier wissenschaftlicher Forschung zu bestehen. » Die Ethik ist auch nach Forel wesentlich Altruismus « Die reine hingebende Nächstenliebe. » (S. 9).

Die Monisten haben nun allerdings darin Recht, dass sie den innigen Zusammenhang zwischen Religion und Moral betonen. Aber es ist einseitig, wenn der Monismus die Ethik ganz in Altruismus aufgehen lässt. Denn es gibt noch viele andere höchst wichtige sittliche Pflichten des Menschen gegen Gott und sich selbst. Und welche Stütze vermag denn die monistische Religion dem Menschen in sittlicher Beziehung zu bieten? Nach dem Pantheismus ist ja der Mensch selbst Gott, ein Theil der göttlichen Substanz. Alles was der Mensch thut ist nach den Grundlehren des Monismus eine

nothwendige Evolution der göttlichen Weltseele; eine Willensfreiheit, Verantwortlichkeit gibt es nach dieser Weltanschauung nicht; diese leugnet also gerade die Grundlagen des ethischen Lebens und dann will man noch mit Sittenlehre gross thun! Man braucht ja nur darauf hinzuweisen, dass nach monistischen Voraussetzungen die grössten Verbrecher als Evolutionen, als nothwendige Entwicklungen der göttlichen Weltsubstanz bezeichnet werden müssen, um die ganze Absurdität des Verfahrens zu zeigen, welches die Ethik auf monistische Basis gründet.

Ein weiterer Mangel ist der, dass nach der darwinistischen Entwicklungslehre das Sittengesetz beständiger Veränderung unterworfen ist; es gibt keine absoluten moralischen Werthe mehr, sondern das Sittengesetz hat nur relative Bedeutung für die betreffende Entwicklungsstufe der menschlichen Gesellschaft, welcher es angepasst ist. Konsequent wird denn auch von Iungdarwinianern ausdrücklich betont, es lasse sich ein Gesellschaftszustand denken, in welchem Mord, Diebstahl u. s. w. nicht mehr unerlaubt, sondern sittlich gut wären!

Wenn nun die monistische resp. darwinistische Ethik die Nächstenliebe, den Altruismus, die Sorge für das allgemeine Beste so sehr betont, so ist das gut gemeint, aber der Darwinismus kommt dadurch mit sich selbst in Widerspruch, nämlich mit der Lehre von der natürlichen Zuchtwahl im Kampf um's Dasein. Die Folgerung aus dieser, die z. B. von Nietzsche auch wirklich gezogen wird, wäre auf sittlichem Gebiet: Die Selbstsucht, die rücksichtlose Ausbeutung der Mitmenschen im Kampf um's Dasein durch Gewaltthätigkeit, physische Uebermacht, ist die höchste Sittlichkeit[1]. Offenbar scheuen sich die Monisten in Rücksicht auf das Publikum diese Konsequenz zu ziehen. Aber die wahre Weltanschauung muss sich auch im Leben bewähren; die obgenannte Konsequenz zeigt uns wiederum die Unhaltbarkeit des Monismus. Nein, einzig und allein die christliche Religion, nach welcher Gott höchstes Endziel des sittlichen Handelns, das vom göttlichen Willen festgestellte unabänderliche Sittengesetz die höchste Norm, Christus das höchste Ideal sittlicher Vollkommenheit und die Liebe zu Gott das edelste Motiv ethischer Thätigkeit ist, gibt uns die wahre, sichere Grundlage für die Ethik, eine Basis, welche Stand hält in allen Versuchungen und Stürmen des Lebens.

4. Kommen wir zum Schluss noch zu sprechen auf die Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft, welche

[1] Vergl. Die treffliche Schrift von Dr. W. Schneider « Die Sittlichkeit im Lichte der Darwinschen Entwicklungslehre » und die dort citierte Litteratur. Paderborn, F. Schöningh, 1895.

der Monismus anstrebt. Häckel und Forel beklagen, dass in neuerer Zeit eine Entfremdung zwischen Religion und Wissenschaft eingetreten ist. « Früher waren Anfang und Ende der meisten wissenschaftlichen Werke Gott gewidmet. Heute schämt sich fast jeder Gelehrte, das Wort « Gott » auszusprechen. Er vermeidet ängstlich Alles, was nur darnach klingt, oft selbst dann, wenn er im Privatleben Anhänger irgend einer orthodoxen Confession ist. » (Forel l. c. S. 6.) Die genannten Gelehrten meinen nun, der Monismus sei die Aussöhnung zwischen Religion und Wissenschaft, das feste Band zwischen beiden. Am Schlusse seines Vortrages ruft Häckel begeistert aus : « Die monistische Naturforschung als Erkenntniss des Wahren, die monistische Ethik als Erziehung zum Guten, die monistische Aesthetik als Pflege des Schönen — das sind die drei Hauptgebiete unseres Monismus ; durch ihre harmonische und zusammenhängende Ausbildung gewinnen wir jenes wahrhaft beglückende Band zwischen Religion und Wissenschaft, das heute noch von so Vielen schmerzlich vermisst wird. » (S. 35. Vergl. Anmerk. 1). « Der Gottesglaube ist mit der Naturwissenschaft vereinbar. » (Vergl. Anmerk. 21). « Monistische Religion. » Vergl. die Bemerkung, welche Forel am Schlusse seines Vortrages S. 30 macht : « Die monistische Weltanschauung erscheint geeignet, die Grundlagen einer wahren Religion und Ethik mit der Wissenschaft zu versöhnen, wenigstens beide wieder näher zu bringen. Hierzu ist es freilich nöthig, dass die Theologie ihren Glaubens-Dogmatismus verlässt, und dass die Naturwissenschaft und vor allem die Medicin ihren heute so gangbaren cynischen, auf reine egoistische Genusssucht hinzielenden Materialismus preisgiebt. Schade ist es wahrhaftig nicht darum, denn er führt die Menschen nicht zum Glück, sondern durch alkoholische und andere Vergiftungen des so fein organisierten Menschengehirns und des ganzen Körpers zu einer progresssiven, zugleich seelischen und körperlichen Entartung. » (Siehe den geistig entarteten F. Nietzsche und die heutige Decadence-Schule).

Zur Kritik übergehend bemerken wir : Es ist anzuerkennen, dass der Monismus dem krassen Materialismus gegenüber betont, die Wissenschaft, welche sich der Religion entfremdet habe, soll wieder die Gottesidee anerkennen und sich des Namens « Gott » nicht schämen. Aber auf monistischer Basis kann sich die Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft nicht im wahren Sinne vollziehen. Der Monismus hat offenbar eingesehen, dass der krasse Materialismus auf die Dauer Geist und Gemüth des Menschen, namentlich ideal angelegter Naturen nicht befriedigt. Um nun das Publikum zu gewinnen gebraucht der Monismus den Namen « Gott » ; in welchem Sinn haben wir sattsam gesehen. Mögen

aber Häckel und Forel noch so sehr den Vorwurf des Atheismus zurückweisen, so Forel mit den Worten « Pantheismus sei gleich Atheismus wird oft entgegnet. Hundert Mal nein ! » (S. 30). Es hilft nichts. Entweder die Lehre vom Dasein des persönlichen, transcendenten Gottes, des Weltschöpfers oder der Atheismus, was dazwischen liegt, ist eine Spielerei mit den Worten Gott und Religion. Der Pantheismus ist Atheismus wie der Materialismus; nur vermag er durch eine gewisse ideale Färbung und den Namen « Gott » das Publikum mehr zu täuschen, Illusionen preiszugeben. Sobald die Persönlichkeit Gottes, seine wesentliche Verschiedenheit von den endlichen Weltdingen negiert wird, anerkennt man schliesslich doch nur Eines als existierend, die sichtbare Welt, die beseelte Materie, welche vergöttert wird (kosmologischer Pantheismus). Es ist bezeichnend, dass Häckel den materialistischen Philosophen Lucretius als Vorläufer des Monismus nennt ! Der moderne Monismus ist wie schon derjenige des G. Bruno eine Verquikung von Materialismus und Pantheismus, materialistischer Pantheismus.

Sogar eine Aussöhnung mit der christlichen Religion hält die monistische Wissenschaft für möglich. Aber wie legt man sich diese Versöhnung zurecht ! Häckel meint in seinem Vortrag « Darwin, Göthe und Lamark » : « Die monistische Religion der Humanität steht mit denjenigen Grundlehren des Christenthums, die dessen wahren Werth begründen, keineswegs in Widerspruch ; denn die allgemeine Menschenliebe, als Grundprincip der Sittlichkeit, ist in der ersteren ebenso wie in dem letzteren enthalten. » Freilich, wenn man nach Leugnung der christlichen Glaubenslehren eine gewisse Humanität, die jeder Atheist ohne Beziehung zu Gott ausüben kann, als das Wesen des Christenthums betrachtet, dann kann man allerdings behaupten, es sei kein Widerspruch jener Weltanschauung mit dem Christenthum vorhanden. — Forel sagt offen, zur Aussöhnung sei nothwendig, dass die Theologie ihren Glaubens-Dogmatismus aufgebe. Welche Zumuthung ! Diesen Tendenzen gegenüber, welche ein sog. undogmatisches Christenthum wollen, welche die christliche Religion ganz in Moralität resp. Humanität aufgehen lassen möchten, betonen wir : die christliche Religion, subjectiv gefasst, besteht in erster Linie in der sicheren Erkenntniss bestimmter Wahrheiten, im festen Glauben an die übernatürliche göttliche Offenbarung, im entschiedenen religiösen Bekenntniss der christlichen Dogmen. Mit diesem wahren Christenthum, das eine göttliche Sanction der theistischen Weltanschauung ist, lässt sich die monistische Lehre nie und nimmer vereinigen. — Häckel gesteht ja selbst, dass der pantheistische

Monismus im principiellen Gegensatz stehe zum antimonistischen Dualismus resp. Monotheismus, wie er von Christus gelehrt wurde. (S. 12). Ein weiterer Gegensatz liegt u. A. darin, dass der Monismus die persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele und damit die Vergeltung im Ienseits leugnet. (vd. Häckel, l. c. S. 24 u. 25). Auf den Monismus lässt sich anwenden, was die schweizerischen Bischöfe in ihrer Ansprache auf die dritte Säkularfeier des seligen Petrus Canisius sagen: « Der dogmatische Streit in den Zeiten der Kirchenspaltung ist in unseren Tagen fortgeschritten zum Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben, zum Kampfe zwischen dem Christenthum und dem modernen Heidenthum. Dieses neue Heidenthum, welches Offenbarung und Erlösung, also das ganze Christenthum verwirft, welches religiöse Gleichgültigkeit predigt und übt und selbst für den Leugner des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele Raum bietet, ist heutzutage der grösste Feind der Kirche, die eigentliche Gefahr für die Gläubigen. »

Um die wahre Wissenschaft mit dem Christenthum zu vereinigen, ist es nicht nothwendig, die Dogmen preiszugeben. Im Gegentheil. Wie die christlichen Apologeten zu allen Zeiten gezeigt haben, führen alle gesicherten Resultate der Wissenschaft, auch der empirischen Forschungen, zu einer glänzenden Bestätigung der theistischen, christlichen Weltanschauung. Gerade die Verhandlungen der internationalen wissenschaftlichen Katholikenkongresse legen dafür Zeugniss ab; ist es ja ihre Hauptaufgabe, die Harmonie zwischen Christenthum und Wissenschaft nachzuweisen. All' die verschiedenen Wissenschaften, besonders auch die Naturwissenschaften bieten der Philosophie das Beweismaterial, um ausgehend von der Welt das Dasein des persönlichen transcendenten Gottes, des Weltschöpfers mit Gewissheit zu beweisen. Die theistische Philosophie stüzt sich dabei gerade auf das Causalitätsgesetz; wir betonen dieses ausdrücklich Häckel gegenüber, der behauptet die kirchlichen Glaubenssätze oder religiösen Dogmen seien unvernünftig, weil dem Causalitätsgesetz widersprechend. Statt weitläufiger theoretischer Ausführungen weisen wir auf einen Gelehrten hin, der zu den grössten Naturforschern der Neuzeit zählt, S. Sechi. In seinem Werke « Die Einheit der Naturkräfte » stellt er sich, was das physikalische Gebiet betrifft, streng auf den Boden der mechanischen Naturerklärung. Aber in seinem herrlichen Vortrag « Die Grösse der Schöpfung » bekämpft er die Uebertreibungen des Monismus und legt ausgehend von den Thatsachen der Naturforschung, ein glänzendes Zeugniss ab für die Existenz des persönlichen Gottes,

des Weltschöpfers, der die Natur so weise und zweckmässig eingerichtet hat. — Nicht die sicher festgestellten Thatsachen der Naturwissenschaften, sondern unbewiesene und unbeweisbare Hypothesen stehen im Gegensatz zur christlichen Weltanschauung. Dieses nachzuweisen, die Methode des Monismus, welcher so gerne die Fortschritte der Naturwissenschaften und die dadurch nothwendig gewordene neue Weltanschauung betont, zu entlarven, war die Aufgabe, die wir uns in dieser Abhandlung gesetzt hatten. — Das Beispiel Sechi's allein genügt, um zu zeigen, dass, selbst wenn man auf den Boden der mechanischen Naturerklärung sich stellt, die vorurtheilsfreie Forschung zum Theismus führt und nicht zum pantheistischen Monismus.

Eine gewisse Einheit Gottes und der Welt, auf die der Monismus so sehr Nachdruck legt, nimmt allerdings auch die christliche Philosophie an, ohne dem Pantheismus zu verfallen: Gott ist der Weltschöpfer, allgegenwärtiger Welterhalter und Weltregent, der mit den Thätigkeiten der Geschöpfe mitwirkt und steht so zur Welt fortwährend in innigster Beziehung. In diesem Sinne kann Dr. Gutberlet im zweiten Theil seiner Schrift « Der mechanische Monismus » mit Recht von einem wahren theistischen Monismus, von einer Immanenz des persönlichen Gottes in der Welt sprechen. (Der Theismus ist eben nicht zu verwechseln mit dem extremen Dualismus, dem Deismus, welcher behauptet,. Gott stehe nach der Schöpfung zur Welt in keiner Beziehung mehr). Auch der Theismus bezeichnet im gewissen Sinne Gott, die Weltursache, als complicatio aller Weltdinge, insofern in Gott alle Vollkommenheiten der Weltdinge ideell und virtuell in eminenter Weise vorhanden sind. Auch nach der christlichen Philosophie ist die Welt als Wirkung Gottes die explicatio, die Entfaltung des göttlichen Seins, aber nicht im pantheistischen Sinne [1].

Eine Anerkennung wollen wir zum Schlusse, um gerecht zu sein, dem Monismus nicht versagen. Er zeigt uns, dass auch in Kreisen exakter Forscher das Bedürfniss nach Philosophie, nach Metaphysik, die eine Zeit lang so sehr verachtet wurde, wieder erwacht ist. Interessant sind in dieser Beziehung die Geständnisse eines Naturforschers Friedrich Wilhelm Gerling in der Zeitschrift Gaea 1897, 5. Heft, Abhandlung: « Naturwissenschaft und Philosophie. » Er bemerkt u. A.: « Die Konsequenz der Logik war es, über welche die Sprödigkeit der

[1] Cf. S. Thomas S. Theol. I. Qu. 4. Art. 2. « Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum. »

physikalischen Selbstgenügsamkeit in's Stolpern kam. » « Thatsächlich ist das Experimentieren mit der Logik so wichtig, wie das mit der Retorte und dem Skalpell; beide Methoden gehören zusammen und sollten sich stets einander ergänzen. » Diese Wahrheit, dass sowohl die inductive als die deductive, syllogistische Methode, jede in ihrem Bereiche, ihre wissenschaftliche Berechtigung hat, dass keine auf Kosten der anderen sich geltend machen darf, hat schon längst der grosse griechische Denker Aristoteles, bei dem die Monisten Collegium logicum studieren sollten, in seinem scharfsinnigen Organon gezeigt.

ANALYSIS ABSTRACTIONIS INTELLECTUALIS

auctore **Dre Joanne Kiss,**

Directore Societatis de S. Stephano, Budapestini.

In homine distinguimus duas cognoscendi facultates et duas cognitionis species : sensitivam et intellectivam. Cognitionis sensitivæ modi omnes sunt sequentes : Sensatio extrinseca per quinque sensus ; sensus communis, sensus intimus, phantasia, memoria sensitiva et vis æstimativa, a recentioribus quibusdam instinctus appellata. Horum omnium momenta characteristica sunt duo : materialitas, in quantum obiectum eorum nonnisi materia esse potest ; dein singularitas, in quantum nonnisi res individuas et concretas ut tales apprehendunt.

Altera, superior classis cognitionum humanarum constituitur cognitionibus intellectualibus, quæ sunt sequentes : conceptus seu idea, iudicium et conclusio. Harum momenta characteristica duo sunt : immaterialitas et universalitas ; immaterialitas, in quantum præter materialia etiam ad immaterialia extenduntur ; porro universalitas, in quantum non solum individua et singularia, sed etiam universalia apprehendunt. Dico : præter materialia, itaque non excludo materialia ex ambitu cognitionis intellectualis ; dico deinde : non solum individua apprehendunt, ergo nec singularia excludo. Obiecta cognitionis intellectualis sunt materialia et immaterialia, corpus, anima, spiritus, leges, Deus, breviter : ipsa veritas, dein corpus hoc, homo ille, conceptus universalis corporis, homo in genere, etc. In præsenti dissertatione de intellectuali cognitione, de huius origine est sermo.

Dico : est sermo de *intellectualis cognitionis* origine, non vero, ut frequenter dicitur, de origine *conceptuum* sive *idearum*, quia quæstio non est unice de conceptuum, sed de omnium intellectualium cognitionum : conceptuum sive idearum, iudiciorum et conclusionum origine.

Prætereo grave momentum quæstionis et arctissimum nexum, qui est inter illius solutionem et totum corpus philosophiæ. Non tamen possum silentio premere difficultatem huius theorematis. Ipsius videlicet philosophiæ difficultas coincidit cum difficultate huius theorematis. Ratio vero difficultatis est illa distantia magna et apparens contrarietas, quæ

inter obiectum proximum cognitionis intellectualis seu inter mundum materialem atque inter proximum fundamentum intellectualis cognitionis seu cognitionem sensitivam ex una parte, ex altera vero parte inter intellectualem cognitionem exstitit. Mundus enim aspectabilis est materialis, rebus singularibus constans, in sua totalitate quoque est singularis, concretus, contingens, temporalis et finitus ; talis est etiam cognitio sensitiva : individualis, concreta, contingens, temporalis et finitum repræsentans ; intellectualis econtra cognitio præter materialia etiam immaterialia comprehendit ; præter individua etiam universalia repræsentat ; præter contingentia et temporalia etiam necessarium et æternum, ultra finita etiam infinitum assequitur.

Jam vero valde difficile apparet, conceptus et iudicia adeo perfecta e rebus et speciebus sensibilibus imperfectioribus, imo characteres oppositos habentibus derivare.

Ex hac difficultate explicatur magna diversitas solutionum, quas circa hanc quæstionem historia philosophiæ nobis offert. Sunt nempe quædam systemata, quæ originem cognitionum intellectualium *soli Deo* adscribunt : pantheismus, traditionalismus et ontologismus. Sunt alia, quæ unicum fontem omnium cognitionum *in solo mundo* materiali vident : materialismus et sensismus. Sunt deinde, qui cognitionum intellectualium unicum factorem contemplantur *animam humanam :* patroni idearum innatarum et idealistæ excessivi. Omnes hæ theoriæ sunt extremitates, quas feliciter evitat theoria ideologica, quam fundaverat Aristoteles quamque ducibus s. Augustino et s. Thoma ab Aquino evolvebant et perficiebant philosophi christiani.

Theoria scholastica omnibus factoribus id, quod cuique convenit, attribuit. Præprimis docet, *Deum,* qui causas secundas creavit, conservat et in activitate adiuvat [concursus], has partes etiam circa intellectum et intellectivam operationem exercere. Hic tamen factor, quoad cognitionem humanam, est extrinsecus. Philosophus cognitionem intellectualem examinans ad factores eiusdem intrinsecos, ad *obiectum cognoscendum* et *subiectum cognoscens* debet attendere.

Theoria scholasticorum noëtica sicut obiecto cognoscendo : mundo materiali et in hoc manifestato spirituali, ita et subiecto cognoscenti seu animæ designat partes convenientes. Aperte hoc exprimit s. Augustinus, quando dicit : « Liquido tenendum est, quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque notitia paritur a cognoscente et cognito [1]. » Et iterum : « Ex re visibili fit visio, non tamen ex sola, nisi adsit visus : ex videnti enim et visibili fit visio [2]. » Et Silvester Maurus, interpres eximius Aristotelis et s.

[1] *De Trinitate,* l. IX, c. XII.
[2] *Ibid.,* l. XI, c. II.

Thomæ, ita disserens : « Omnis cognitio est a potentia et obiecto sive a cognoscente et cognito. Ratio a priori est, quia omnis cognitio saltem creata est expressio et imitatio atque imago vitalis obiecti. In quantum igitur est vitalis, procedit a cognoscente ; implicat enim cognoscentem vivere per aliquid, quod ab ipso non est, sed pure illud recipit ab alio, mere passive se habendo ; in quantum vero cognitio est expressio, imitatio et imago obiecti, procedit ab obiecto. Illud enim, quod requiritur ad effectum, ut assimilet sibi talem effectum, requiritur tamquam causa activa effectus ; cum assimilare sibi effectum sit maxime proprium causæ activæ [1]. »

Quod obiectum attinet, debet præsentari subiecto, ut hoc operetur et ut recte ita operetur. « Potentia cognoscitiva, dicit Suarez, est indifferens ad operandum circa hoc vel illud obiectum, et ideo, ut determinetur in particulari ad cognoscendum, indiget coniunctione aliqua ad ipsum obiectum [2]. »

In hac theoria cognitio est obiectiva, certum obiectum comprehendens et quidem cognitione ab ipso obiecto derivata. Magna est gloria theoriæ scholasticæ, quod cognitioni intellectuali fundamentum et valorem obiectivum attribuerit et veritatem cognitionis in conformitate intellectus et rei collocaverit.

Scholasticismus præterea docet obiecta cognoscenda omnia, absque exceptione, per mundum materialem animæ cognoscenti præsentari. E mundo materiali cognoscit intellectus principia, universalia, spiritum, æternum et ipsam divinitatem. « Anima, cum est corpori coniuncta, non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas [3] », dicit s. Thomas. In hoc puncto iterum felicem debeo prædicare scholasticismum, quia in mundo materiali fundamentum posuerat solidissimum pro cognitione intellectuali, quæ quando in cœlos usque elevatur, non periclitatur, quominus sine basi sufficiente corruat.

Sed non minus urget Schola partes et iura subiecti cognoscentis. Generale principium est apud scholasticos : quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis, seu receptio debet convenire naturæ et conditioni recipientis. Per consequens quidquid cognoscitur, cognoscitur per modum cognoscentis ; et ideo cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. « Intellectus, dicit s. Thomas, etsi intelligat res per hoc quod similis est eis quantum ad speciem intelligibilem, per quam fit in actu ; non tamen oportet, quod modo illo sit species illa in intellectu, quo in re intellecta. Nam omne quod est in aliquo, est per modum eius, in quo est. Et ideo ex natura intellectus, quæ est alia a natura rei intellectæ, necessarium est, quod *alius sit modus intelligendi, quo intellectus*

[1] Silvester M., *Quæst. philos.*, qu. 2.
[2] *De anima*, l. III, c. I.
[3] IV Sent., Dist. 50, qu. 1, a. 3.

intelligit, et alius sit modus essendi, quo res exsistit. Licet enim in re esse oporteat, quod intellectus intelligit; non tamen eodem modo. Unde quamvis intellectus intelligat mathematica, non eo intelligendo sensibilia, et universalia præter particularia; non tamen oportet, quod mathematica sint præter sensibilia, et universalia præter singularia [1]. » Et hoc valde evidens est principium, tam in spirituali, quam in materiali mundo, tam in cognitionis processu, quam in aliis receptionibus, sexcentis confirmatum exemplis. Ita v. c. eandem prælectionem aliter intelligit doctus, aliter indoctus, aliter ingeniosus, aliter idiota; calorem aliter recipit aqua, aliter ferrum, aliter machina quædam; electricismus in uno sensu excitat sensationem odoris, in alio saporis, mox caloris aut contusionis.

Principium hoc iterum gloria est theoriæ scholasticæ, per hoc enim rationem dat sufficientem diversitatis illius, quæ invenitur inter plurium cognitionem de eodem obiecto, non absimiliter inter cognitiones eiusdem hominis diversis temporibus natas, demum disconvenientiæ illius, quæ inter veritatem completam et cognitionem entis finiti omnino arceri nunquam potest.

Itaque ad cognitionem intellectualem generandam duo requiruntur factores : obiectum cognoscendum et subiectum cognoscens. Ex obiecto cognoscendo enascitur realitas cognitionis, et respectu huius tota theoria realismus et obiectivismus dici debet; e subiecto cognoscente vero sequitur modus, quo cognitio exoritur, sicut et qualitas atque perfectio cognitionis.

Nunc determinandæ sunt partes duorum factorum. Obiectum cognoscendum et subiectum cognoscens aliquo modo indubitanter uniri debent. Sed quo modo? Res plures duplici modo possunt uniri : per essentiam et per accidens. Obiectum cognoscendum et anima cognoscens essentialiter uniri non possunt, excepta illa cognitione, qua anima seipsam cognoscit. Relinquitur ergo unio per accidens. Sed per quod accidens? Sine dubio per actionem, hoc enim est unicum accidens, quod obiectum et subiectum unire potest. Et revera obiectum cognoscendum agit, in quantum influit in subiectum cognoscens; sed etiam subiectum cognoscens, intellectus agit, in quantum in actionem obiecti reagit, obiectum percipit et aliquo modo in se recipit. Actio hæc duplex est iam propius determinanda et ad hunc finem analysi subiicienda.

Jam dixi, omnia obiecta cognitionis intellectualis per mundum materialem præsentari intellectui. Sed mundus materialis immediate in facultatem cognoscendi sensitivam agit, per consequens in intellectum nonnisi mediate, per externas et internas sensationes agere potest. Idcirco cognitio intellectualis solido fundamento cognitionis sensitivæ

[1] *Metaphys.*, lib. I, lect. 10.

innititur. Solidum assero hoc fundamentum, quia nihil est manifestius realitate sensationis et nihil est certius veritate sensuum dum sunt sani, sensitiva itaque cognitio firmissimum præbet fundamentum pro intellectuali cognitione. Ideo magna est perfectio theoriæ scholasticæ, quod partes et iura sensationis in origine intellectualis cognitionis sarta tectaque habuerit. Humana cognitio incipit cum sensatione, dicunt scholastici ; imo asserunt nihil esse in intellectu, quod non fuerit prius in sensibus. Hoc tamen non ita est intelligendum, quasi omne id, quod intellectu apprehenditur, prius formaliter et expresse in sensatione necessario contineretur, sed ita, ut intellectus ad nihil possit pertingere, quod in sensatione, adminus materialiter et quasi in phænomeno non contineretur. « Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, dicit s. Thomas, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat, sed quia ex his, quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducatur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum [1]. »

Quod vero intellectualis cognitio hominis tali sensu a sensatione dependeat, hoc e natura hominis et ex experientia comprobatur.

Sequitur ex natura hominis, quia anima intelligens in organismo est collocata, cum hoc unam constituens naturam, quare ad cognoscibilia non pervenit, nisi per organismum, ergo per sensationem.

Idem porro confirmatur factis experientiæ sequentibus : qui sensu quodam destituitur, de rebus sensui illi respondentibus conceptum formare non potest. Conceptus nostri vel maxime spirituales materiali et sensibili elemento sunt quasi maculati ; ita simplicitatem absque compositione, spiritualitatem absque materia, infinitum absque nota finis, conceptum absque « capere » nemo cogitat. Idem comprobatur ex necessitate et magna utilitate methodi illius, qua veritates vel maxime spirituales sensibili vestimento involuti facillime communicantur. Quid demum probat factum, quod in cogitando, concipiendo, iudicando et concludendo defatigemur et esuriamus ? Ostendit in actu cogitandi etiam sensitivam virtutem et organismum in activitate fuisse.

Certum ergo est, cognitionem intellectualem et quidem illius actum quemlibet cum sensatione incipere, cum illa continuo coniungi et aliquo modo ex illa proficisci.

Illa nunc operatio, qua intellectus e cognitione sensitiva, e sensibili specie conficit conceptum, iudicium et conclusionem, uno verbo cognitionem intellectualem, *abstractio* dicitur, et inde theoria ideologica scholasticorum *theoria abstractionis* nuncupatur.

Abstractionis nomine generatim illam operationem potentiæ cognoscitivæ appellamus, qua unam partem absque alia cognoscit. Distingui-

[1] *Quæst disput. De Verit.*, qu. 10, a. 6, ad 2.

mus vero obiective physicam et metaphysicam abstractionem. Physica est abstractio, si operatio cognoscitiva partes physicas seiungit, seu tales, quæ re quoque possunt separari, quales sunt in homine corpus et anima. Metaphysica vero est abstractio, si operatio cognoscitiva talia seiungit, quæ in realitate separari nequeunt, ut in homine animalitas et rationalitas. Porro subiective datur sensitiva et intellectualis abstractio; illa sensibus, hæc vero intellectu peragitur.

Quando hic, de origine cognitionis intellectualis loquentes, abstractionem commemoramus, obiective metaphysicam, subiective vero intellectivam intelligimus; metaphysicam et intellectivam, quia intellectus in rebus sensibus præsentatis separat talia elementa, quæ re non sunt, nec possunt esse separata; intellectus quippe e phænomenis concludit ad essentiam, in individuis recognoscit multiplicabilia seu universalia et in materialibus immaterialia, quæ in eisdem manifestantur. Species quippe sensibilis materialia ita repræsentat, ut materialia, singularia, contingentia, temporalia et finita. Et materialia reapse talia sunt. Porro species sensibilis solummodo extrinsecam apparitionem (φαινόμενα, Erscheinungen), accidentia materialium ostendit. Jam vero omnia hæc, quæ specie sensibili repræsentantur, coniuncta sunt cum aliis : cum essentia et substantia, quæ sustentat accidentia; cum ideis, quæ in materialibus sunt realisatæ; cum principiis et legibus, quæ in eis dominantur; cum infinito intellectu, cuius adumbrationes et cum infinita potentia, cuius opera sunt. Intellectus autem in specie sensibili, melius : per speciem sensibilem hæc omnia recognoscit et a proprio obiecto speciei sensibilis discernit, abstrahit. *Hæc est abstractio metaphysica intellectus.* In hac abstractione intellectus ope speciei sensibilis, quam contemplatur, in materiali recognoscit principia et leges, quæ in materialibus et immaterialibus æque dominantur ; in singularibus recognoscit ideam, quæ usque in infinitum potest realisari, sicque conceptum format universalem; in contingente cognoscit necessaria principia, quæ in omni contingente necessario realisantur; imo ex contingente ut re nova concludit in causam necessariam, ex temporali in æternum et ex finito in infinitum ut causam, itaque in Deum ut creatorem. Hæc est abstractio, quam intellectus in specie sensibili seu potius per hanc in rebus sensu perceptis perficit. Ita ascendit intellectus a materialibus ad spiritualia, a singularibus ad universalia, a contingentibus ad necessaria, a temporalibus ad æterna, a mundo materiali ad mundum spiritualem et ad ipsam divinitatem.

E dictis patet, conceptum universalem minime esse communem quandam speciem, commune quoddam schema; patet abstractionem neutiquam consistere in eo, quasi intellectus de pluribus rebus similibus per omissionem diversitatum et coniunctionem similium schema quoddam commune conficeret. Species communis et schema commune ad phanta-

siam pertinet. hæc efficit communem speciem (phantasma) e pluribus similibus, aliquantulum tamen diversis. *Intellectus vero, quando abstrahit, proprie concludit,* e sensibilibus in eorum fundamentum, in essentiam, leges et causas sensibilis obiecti. Hoc inde quoque patet, quod abstractio intellectualis et formatio conceptus universalis non requirat necessario intuitionem et comparationem plurium obiectorum, sed ad hunc finem unici obiecti contemplatio sufficit, ut s. Thomas urget textu sequenti : « Universale fit non solum per abstractionem a pluribus individuis, sed etiam ab uno, ut patet manifeste in natura solis et lunæ, quæ fiunt universales per hoc, quod intelliguntur sine principiis individuantibus. Si loquimur de universali, sub quo continentur plura individua vel species, ut humanitas, quæ est in quolibet, est universalis. Nam si per impossibile unus homo tantum viveret, adhuc natura unius hominis posset fieri universalis ex eo, quod per intellectum consideraretur sine conditionibus individuantibus [1]. »

Quæritur nunc, quomodo sit possibilis delineata abstractio, quomodo possit recognosci in singulari universale, in materia immateriale?

Abstractionis huius intellectualis et metaphysicæ duæ sunt rationes, una obiectiva, altera vero subiectiva.

Ratio obiectiva in eo constitit, quod phænomena rerum materialium sint revera manifestationes, signa et effectus essentiarum et substantiarum (τῶν νουμένων) ; deinde res materiales, singulares et finitæ revera sunt idearum immaterialium entis infiniti realisationes, quæ pluries usque in infinitum possunt multiplicari. Iam vero manifestatio extrinseca aliquatenus saltem similis est principio intrinseco, e quo enascitur et effectus similis est causæ, a qua oritur ; ideo e phænomenis rerum materialium ad essentiam et originem earum potest institui conclusio.

Ratio vero subiectiva est perfectio subiecti cognoscentis spiritualis. Intellectus videlicet humanus est imitatio divini intellectus et participatio in eodem. Iam vero ideæ rerum finitarum sunt in intellectu divino et earum realisatio est mundus, cum rebus singulis. Inde est, quod intellectus humanus in intellectus divini imitationibus ipsas ideas recognoscat.

Ita oriuntur cognitiones intellectuales e sensibilibus et intelligibiles species e speciebus sensibilibus.

Quæstio hic solet moveri, quid constituat transitum a materialibus ad cognitiones immateriales, a singularibus ad cognitiones universales, a temporalibus et finitis ad necessaria, æterna et ad infinitum. Quidam transitum, quasi pontem in phantasmate, in specie sensibili communi vident. Explicatio quidem hæc recta via incedit, nondum tamen ad metam pertingit, nisi aliquo additamento ditetur. Phantasma per se ut materialis

[1] *In libr. Periherm.* l. X.

operationis resultatum non est sufficiens transitus ab obiecto materiali ad cognitionem spiritualem, quia species sensibilis tales habet proprietates, quales obiecta sensibilia, et est sicut hæc sunt : materialis, individua, contingens, temporalis et finitum repræsentans. Ideo phantasma in se ita distat a spiritualitate et universalitate, sicut obiecta sensibilia per ipsum repræsentata. Ego transitus fundamentum in unitate animæ humanæ et in unitate conscientiæ video. Eadem anima est sensitiva et intellectualis, sentiens et intelligens, in eadem conscientia possidens phantasma et operationem intellectus. Sensibilis species est resultatum internæ operationis animæ humanæ, quæ est intelligens, estque operationis huius ulterioris fundamentum et materia ; ideo inter illam et operationem intellectualem minime est ea distantia, quæ inter mundum materialem et intellectum, *est enim anima sentiens et intelligens identica.* Anima species sensibiles, quæ in eius conscientia sunt, et per illas obiecta materialia intuetur et per suam intellectualem potentiam recognoscit in eis immateriale, universale, spirituale et infinitum.

Virtus illa animæ humanæ, qua cognitiones efficit intellectuales, *intellectus agens,* νοῦς ποιητικός nuncupatur. *Est autem hic participatio intellectus divini et facultas ad recognoscendas ideas divinas.* Et quando de intellectu agente dicimus, illum phantasma seu speciem sensibilem « illuminare, et res actu intelligibiles efficere », his volumus dicere, intellectum intueri speciem sensibilem, et per eam rem materialem virtute sua perfundere, examinare, in eis detegere vestigia spiritualium et æternorum, quo fit, ut « species a phantasmatibus abstrahat. »

Audiamus hanc doctrinam ab ipso Doctore Angelico, principali ideologiæ scholasticæ Magistro : « Ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente... Illud superius et nobilius agens, quod vocat *intellectum agentem,* facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam. Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem ; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ [1]. » — « Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis

[1] *S. th.*, I p., qu. 84, a. 6.

intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur [1]. »

Necessitatis intellectus agentis s. Thomas duas assignat rationes; prima est, quia conceptus spirituales et universales, cognitiones intellectuales extra animam in se non exsistunt, sed nonnisi in sensibilibus ut in materia, e quibus eas per abstractionem intellectus agens perficit; alia est ratio, quia intellectus species sensibiles ut tales suscipere nequit, sed ex illis elaborare debet species intellectuales, quam elaborationem intellectus agens perficit. « Non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia, quæ sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit, ea non subsistere nisi in sensibilibus, quæ non sunt intelligibilia, necesse habuit ponere aliquam virtutem, quæ faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia, et a conditionibus individuantibus, et hæc virtus vocatur intellectus agens [2]. » — « Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius..... illud superius et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia actu per modum abstractionis cuiusdam [3]. »

Cognitionem dein per intellectum agentem effectam anima humana in se suscipit et hanc recipiendi facultatem intellectum possibilem, νοῦν δυναμικόν nominant, quia per hunc anima imagines omnium rerum recipiens omnibus similis fieri potest. Humana anima initio nullam possidet cognitionem, nullam habet ideam innatam, nullam formam ei naturaliter insertam, per intellectum vero possibilem diversissimas et de omnibus cognoscibilibus potest acquirere cognitiones. « Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium : et in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in III de Anima (text. 14). Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu [4]. » Libentius ego nominarem hunc *intellectum recipientem,* quia hæc denominatio munus huius facultatis melius exprimeret.

[1] *S. th.*, I p., qu. 85, a. 1 ad 4.
[2] *Quœst. disp. De spirit. creatur.*, a. 9.
[3] *Summa theol.*, p. I, qu. 84, a. 6.
[4] *Summa th.*, p. 1, qu. 79, a. 2.

Iuxta præcedentia cognitio intellectualis tribus causatur internis factoribus: specie sensibili, intellectu agente et intellectu possibili; specie sensibili ut materia, e qua anima abstrahit intelligibile et ut causa instrumentali, per quam anima ad mundum materialem pertingit et eius essentiam assequitur; intellectu agente, quæ analysim instituit, concludit, abstrahit et essentias cognoscit; demum intellectu possibili, quæ species intelligibiles abstractas suscipit. Partes horum trium factorum ita describit s. Thomas : « Duorum intellectuum, ait s. Thomas, scilicet possibilis et agentis, sunt duæ actiones. Nam actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur, quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere oportet, quod utraque istarum actionum concurrat [1]. » Et rursum : « In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens, ut agens principale et primum, et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum. Et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis; sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum, et sic formæ intelligibiles in actu non sunt per se exsistentes neque in phantasia, neque in intellectu agente, sed in intellectu possibili [2]. »

Quæstio hic exoritur quoad relationem agentis et possibilis intellectus, nominatim quoad realem aut solummodo logicam eorum distinctionem. Ego inter facultates laudatas logicam distinctionem cum fundamento in re profiteor et rem ita concipio : eadem facultas abstrahit et suscipit; una eademque indivisibilis intellectualis virtus in sensibili recognoscit spirituale, in singulari invenit pluries multiplicabile, et quando cognoverat spirituale et invenerat pluries multiplicabile, iam suscepit speciem intelligibilem. Termini ergo eamdem designant facultatem in duobus momentis operationis intellectualis : in quantum intellectus abstrahit et in quantum idem cognitione ditatur.

Alia quæstio, quæ eximie illustrat originem ipsam cognitionum intellectualium, respicit prioritatem universalium et singularium idearum. Juxta s. Thomam et plerosque scholasticos intellectus humanus præprimis universales format conceptus et nonnisi postea pervenit in cognitionem singularium. Immediatum siquidem obiectum humani intellectus est mundi materialis essentia hancque sequenti modo cognoscimus. Species sensibilis materialiter et individualiter præsentat nobis obiectum materiale, intellectus deinde speciem sensibilem deli-

[1] *Quæst. disput. De Anima.*, a. 4 ad 8.
[2] *Quæst. disput. De Verit.*, qu. 10, a. 7 ad 7.

berat, spoliat *sensibili involucro seu notis individuantibus;* his remotis remanet universale. Ergo intellectus primum universale cognoscit.

Huius doctrinæ rationem dat s. Thomas in alia sua doctrina, quam de principio individuationis tenet. Juxta illum res materiales duobus elementis essentialibus constant : materia prima et forma substantiali. Principium individuationis est materia signata; principium vero determinans et constituens est forma substantialis, quæ est characteris universalis. Si nunc intellectus agens speciem sensibilem et per hanc rem sensibilem liberat notis individuationis, remanet forma substantialis, quæ est characteris universalis.

Posquam ita s. Thomas doctrinam suam e natura rei comprobasset, eandem etiam experientiæ datis confirmat. Factum nempe est, puerum primo *aliquid* cognoscere, hæc vero est notio maxime universalis. Dein cognitio intellectualis eo est difficilior, quo plura momenta singularia continet. Ex hoc patet, primo cognosci universalia, dein singularia. Ab universali transit intellectus ad singulare; factum enim est, nos intellectu etiam individua apprehendere. Quomodo fit transitus? Ita, ut intellectus a conceptu universali revertatur, reflectatur ad speciem sensibilem et quando videt essentiam universalem, quam cognoverat, esse in obiecto singulari, sensu percepto, tunc simul cognoscit essentiam universalem respectivam in singulari, ergo singularem esse. « Anima, ait s. Thomas, cum est corpori coniuncta, non cognoscit per formas a rebus acceptas, et ideo per potentiam illam cognoscitivam, in qua formæ a rebus omnino immaterialiter recipiuntur, directe singularia non cognoscit, sed solummodo per potentias organis affixas; sed indirecte et per quandam reflexionem etiam per intellectum, qui organo non utitur, cognoscit singularia; prout igitur ex obiecto redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem, quæ est intelligendi principium; et ex ea redit ad considerandum phantasma, a quo species huiusmodi est abstracta; et sic per phantasma singulare cognoscit[1]. »

Suarez et alii econtra docent, intellectum immediate et ut primum cognoscere posse et frequenter reapse cognoscere individuum, ideo non esse necessarium, ut intellectus suum conceptum cum specie sensibili iterum conferat.

Hanc doctrinam probant facto illo, quod minus culti longe facilius concipiant particulare et singulare, quam universale; pueri vero vix apprehendunt aliud quam singulare et scientiæ difficillimæ sunt de universalibus : mathematica et metaphysica.

Juxta Guillelmum Vundt primi nostri conceptus nec maxime universales, nec omnino singulares, sed tales sunt, quæ medium locum occu-

[1] IV Sent., Dist. 50, quæst. 1, a. 3.

pant inter ambos. Ratio vero huius est, quia medii conceptus facillime comparantur.

Mea sententia est sequens : In processu intellectualis cognitionis tum particularia seu individualia, tum universalia possunt esse priora et quæ sint talia in casu quodam particulari, hoc partim a perfectione cognitionis particularis et universalis, partim ab adiunctis externis, partim a voluntaria attentione pendet hominis cognoscentis. Facilius est *imperfectiores,* quam perfectos acquirere conceptus; posteriores utplurimum sunt priorum evolutio, expolitio, ergo effectus ulterioris operationis intellectualis; a charactere universali vel individuali cognitionis solo non pendet illius perfectio; valde imperfecta cognitio potest esse universalis aut individualis, similiter valde perfecta potest esse universalis aut particularis. Dependet porro quandoque *ab adiunctis externis*, e. gr. a verbo magistri vel ab externa experientia, utrum aliquid prius ut universale vel ut individuum cognoscam. Denique ego ipse *voluntarie* possum attentionem meam huc vel illuc dirigere et consequenter ad universalem vel individualem cognitionem pervenire. Breviter, ipse character universalis vel individualis non est ratio unica, quæ prioritatem alicuius determinaret cognitionis. Inde explicantur exempla superius adducta, quorum aliqua s. Thomæ, alia vero Francisco Suarez favere videntur. Ita parvulus ante omnia aliquid cognoscit, ergo conceptum format maxime universalem, quia minimum est in cognitione, imperfectissima est cognitio, aliquid apprehendere, absque propiori determinatione. Historia naturalis potissimum singularia et particularia tractat et pertinet ad faciliores scientias; non tamen ideo, quia individua tractat, sed quia obiecta eius faciliter attingi possunt. Metaphysica est difficilis scientia, non tamen ideo, quia universales appetit cognitiones, sed quia profundissima et remotissima scrutatur et quemlibet conceptum in minima resolvere intendit. En Deus et ens unicum, idea ergo individuali debet repræsentari, tamen difficile est hanc ideam perficere. Imo idem possum imperfecte inter prima apprehendere et perfecte tantum posterius cognoscere; ita idea entis est inter primas hominis cognitiones, exculta tamen ad posteriores pertinet. Ergo intellectu possumus et universale et individuale immediate et primum cognoscere.

Juxta meam sententiam essentia abstractionis non in eo est ut intellectus individuum spoliet signis individuantibus et ita universale assequatur, sed in eo ut a sensibus apprehenso concludat ad eius fundamentum, ab accidente ad subiectum, ad substantiam, a proprietate transeunte ad essentiam, ab operatione ad naturam, a phænomenis ad eorum causas, a temporali ad æternum, a contingente ad necessarium, a finito ad infinitum, breviter a rationato et causato propius iacente ad rationem et causam remotiorem.

Igitur in abstractione intellectuali mens a specie sensibili vel potius ab obiecto, per speciem sensibilem repræsentato *concludit* ad huius rationem et causam.

Ad perfectionem porro intellectus pertinet id, quod abstractione cognoverat, si est finitum, *multiplicabile iudicare, generalisare.* Itaque universalem formare conceptum idem est ac iudicare ens aliquod, essentiam aliquam multiplicabilem esse. Ita oritur conceptus universalis.

Omne, quod intellectui obiicitur, est singulare; universale aliquid non existit; sed quod intellectui ut singulare et finitum offertur, pluries quoque realisari potest ut divinæ essentiæ infinitæ finita, imperfecta imitatio.

Econtra infinitum intellectus non repræsentat qua multiplicabile et universale, quod similiter probat, abstractionis fructum non esse necessario conceptum universalem. Est quidem possibile, quod intellectus etiam infinitum qua universale concipiat, hoc tamen erroneum est.

Quod demum argumentum attinet Doctoris Angelici, depromptum e principio individuationis, declaro iuxta meam sententiam nullum esse, nec requiri individuationis principium. Omnis realitas, eo ipso quod sit realitas, est individuum. Essentia divina est ad extra imitabilis diversis modis et eodem modo pluries. Imitatio quælibet est realitas individualis. Quia nulla imitatio exhaurit divinæ essentiæ imitabilitatem, quælibet imitatio in infinitum iterari potest, idcirco omnis essentiæ finitæ conceptus, si a realitate præscinditur, est universalis. *Realitas est individuum; quod universale est, est tantum possibile.* In individuo nullum opus est principio individuationis. Realitas in sua totalitate et in singulis suis elementis est individualis, ideo nulla realitas indiget principio individuationis. Et si quis corpora constitui vult e materia prima et forma substantiali, in corpore individuo et materiam et formam substantialem individualem debet tenere.

*
* *

Hæc est ideologiæ scholasticæ summa, cum aliqua modificatione, quæ mihi non videtur opposita esse spiritui scholasticismi.

Theoria hæc omnibus factoribus in cognitione intellectuali concurrentibus attribuit debitas partes; obiecto cognoscendo, quo cognitio fit realis et obiectiva; subiecto cognoscenti, quo explicat cognitionis qualitatem et diversos gradus perfectionis; sensationi, quæ ut factum evidens, ut conditio prævia et factor concurrens basis est solida intellectualis operationis; demum et præcipue intellectui, qui obiecto et sensatione potitus eisque materiæ et medii instar utens assequitur imitationes divinæ essentiæ actuales et possibiles, ut demum ad fontem omnium cognoscibilium et primum cognoscibile ascendat, a quo et ipse exsistentiam et virtutem possidet.

COMTE, WUNDT UND DIE PHILOSOPHIE
IN DER HIERARCHIE DER WISSENSCHAFTEN

von J. Kozary. — Fünfkirchen.

I.

Bei den Urvölkern der Civilisation schliesst die Gotteslehre (Theologie), beziehungsweise die Mythologie sämmtliche Wissenschaften: Kosmologie, Physik und Metaphysik in sich. Mit der Erweiterung des Wissens, dem Zurücktreten der Idee übernatürlicher Kräfte und dem Fortschritte der Wissenschaft in der Entdeckung der natürlichen Ursachen wird die Philosophie die Mutter aller Wissenschaften [1]. Sobald sich jedoch die Mathematik und die Naturwissenschaften entwickeln, beginnen sich die einzelnen Wissenschaftszweige von der Philosophie loszulösen, wie dies auch die von Aristoteles herrührende Benennung der Metaphysik und die aristotelische Klassifikation der Wissenschaften bezeugen. So geschah es, dass bereits in der Dämmerung des Wissens und der Philosophie die ursprünglich einheitliche Wissenschaft sich in zwei Gebiete spaltet: in das der physischen und in dasjenige der metaphysischen Wissenschaften. Eine Beschleunigung erfuhr der Prozess dieser Absonderung durch die von Sokrates begründete Tendenz des Aufbaues der Philosophie auf die praktischen Grundlagen der Sittenlehre.

Plato zergliedert die Wissenschaften in Dialektik, Physik und Ethik; Aristoteles in Physik, Mathematik, Metaphysik und Logik. Er unterscheidet theoretische und praktische Wissenschaften; zu den ersteren gehören: Analytik und Metaphysik, zu den letzteren hingegen die Ethik, Politik un Stoetik. Baco zergliedert die Wissenschaften in Geschichte, Dichtkunst und Philosophie (und zwar natural philosophy). Der Baco'schen Eintheilung nähert sich die Klassi-

[1] Nach der Meinung des Herodot, Thucidides und Sokrates sind Philosophie und Wissenschaft synonym. Der Astronom, der Gelehrte, der Moralist sind Philosophen.

fikation d'Alembert's in Geschichte, Philosophie und Kunst. Locke theilt die Wissenschaften nach Aristoteles ein in Physik, Ethik und Logik. Bensham unterscheidet die Wissenschaften des Geistes (Somatologie und Pneumatologie). In ähnlicher Weise unterscheidet Ampère die Weltlehre und die Vernunftlehre (Kosmologie und Noologie). Die Kosmologie zerfällt in zwei Theile, nämlich die Mathematik und die Physik. Die Theile der Mathematik sind die Arithmetologie und die Algebra, die Theile der Physik dagegen die Physiurgie und die Anthropurgie. Die Physiurgie zerfällt in die Dynamik, die Chemie und die Technologie. Das sind die Theile der Kosmologie. Die Pneumatologie begreift in sich : Die Geschichte, die Logik, die Grammatik, die Rhetorik, die Orthöpie, die Orthographie etc. Auf dem Gebiete der Noologie unterscheidet Ampère 84 Nebenzweige. Die Philosophie folgt nach der Mathematik und der Technologie. Die Theile der Philosophie sind : Die Psychographie, die Logik, die Methodologie und die Ideogenie. Die Psychographie zerfällt hinwieder in die Ontothetik, die natürliche Gotteslehre, die Hyparhtologie und die Theodicen.

Eine nahmhafte Wendung in der Klassifikation der Wissenschaften bedeutet der Cours[1] Comte's, des genialen Begründers des Politivismus. Comte wählte anstatt der einfachen Klassifikation die einfache Reihenfolge. Nicht die Gegenstände sondern die gemeinsamen Merkmale der Gegenstände bilden seinen Ausgangspunkt. Das entscheidende Moment ist ihm die Einfachheit, das heisst die Entscheidung dessen, ob die gegebene Eigenschaft die Kenntniss gewisser anderer Eigenschaften voraussetzt, oder nicht.

Er klassifizirt somit die Erscheinungen nach der Stufe den Komplizirtheit in aufsteigendem Verhältniss [2]. Sein System ist das System der gegenseitigen Abhängigkeit. In der Rangordnung der Wissenschaften bildet die erste Stufe die Mathematik; dann folgen : die Astronomie, die Physik, die Chemie, die Biologie und die Sociologie [3].

[1] Drei Iahre vor dem Erscheinen des Cours publizirte Dr. Arnold Neil sein Werk « Elements of Physics », welches wenigstens geschichtlich der Comte'schen Eintheilung voranging. Diese Klassifikation unterscheidet sich von der Comte'schen Klassifikation blos darin, dass während bei Comte die Mathematik dem Rang nach die erste Stufe bildet gilt sie bei Neil für die letzte ; Neil trennt ferner die Psychologie von der Biologie und vereinigt dieselbe mit der Gesellschafslehre (Sociologie). Die Sociologie Neil's ist jedoch ein unorganisirtes und systemloses Durcheinander.

[2] Chacun de ses degrés successifs exige des inductions qui lui sont propres, mais elles ne peuvent jamais devenir systématiques, que sous l'impulsion déductive de tous les ordres moins compliqués. »

[3] Littré eignete sich die Klassifikation Comte's an ; Laffitte theilt die Philosophie in drei Theile, deren ersten zwei das System der Wissenschaft enthalten (die Nebeneinander-Ordnung des Abstrakten), der dritte dagegen die Philosophie der konkreten Vernunft bildet. Den Gegenstand des ersten Theiles bilden : Die allgemeinen Gesetze

Comte und dessen Schüler halten diese Eintheilung für die grossartigste wissenschaftliche Errungenschaft des Iahrhunderts und des Positivismus, für den Kern und den Ruhm der Lehren Comte's. Durch diese Eintheilung erhielt die Philosophie die positive Methode der Wissenschaft, die Wissenschaften hingegen erhielten von dieser die philosophische Einheit. Es ist dies das Schlusswort des philosophischen Denkens der Menschheit, die Pyramide des menschlichen Willens. Das Gebiet der einzelnen Wissenschaften kann noch durch neuere Entdeckungen erweitert werden, der Wirkungskreis derselben jedoch kann keine Aenderung mehr erleiden. Die Wissenschaft wird nicht mehr nach den alten Illusionen der Philosophie zurückgreifen, will sie nicht in die Abgründe der Metaphysik und der Theologie hinabsinken.

In der Philosophie enthalten die abstrakten Wissenschaften die Registrirung der allgemeinen Thatsachen des Weltalls. Die konkreten Wissenschaften zählen die speziellen Thatsachen auf. Schon die Eintheilung in abstrakte und konkrete Wissenschaften — schreibt Lewes — war von absoluter Bedeutung; das Genie Comte's leuchtet aber insbesondere bei der Klassifikation der abstrakten Wissenschaften hervor.

« Die konkreten Wissenschaften sind von den abstrakten Wissenschaften unterschieden, weil jene die speziellen Fälle der allgemeinen Gesetze zeigen und von denselben abhängen. Ebenso sind auch die abstrakten Wissenschaften selbst in eine solche Reihenfolge gebracht, wie selbe durch die Grade der Abhängigkeit bestimmt wird; die eine folgt der anderen nach dem Prinzip der wachsenden Allgemeinheit der wachsenden Komplizirtheit [1]. » So umfasst diese Reihenfolge das gesammte menschliche Wissen bezüglich der Elementargesetze der Welt, des Menschen und der Gesellschaft. Diese Reihenfolge veranschaulicht ebenso die objektive Abhängigkeit der Erscheinungen, wie die subjektive Abhängigkeit unserer Mittel, welche zur Erkenntniss derselben dienen. Diese Philosophie bietet eine Lehre, welche « gleich extensiv der menschlichen Kenntniss und mit derselben homogen ist in ihrem ganzen Umfange. » — « Während die theologischen und philosophischen Systeme nothwendigerweise aus heterogenen Bestandtheilen be-

des Verstandes und der Welt (dieselben sind jedem Phänomen gemeinsam unabhängig und abstrakt von der besonderen Natur der Phänomene; die Gegenstände des zweiten Theiles bildet die Rangordnung Comte's mit der Ethik erweitert; den dritten Theil bildet die allgemeine Theorie der Wesen (Theorie der Erde, der Menschheit und der Industrie). Cf. Laffitte : Cours de la philosophie première. Paris, 1889.

[1] Lewes, Geschichte der Philosophie, III. Bd. In seinen späteren Betrachtungen fügte Comte als Sittenlehre noch eine siebente Wissenschaft hinzu, deren Objekt er von der Biologie und der Sociologie unterschied. Dies kann jedoch die Klassifikation nicht abändern. Ebendaselbst. Siehe Note.

gründet wurden und die wissenschaftlichen Fragen entweder ausser Acht liessen oder genöthigt waren mit denselben auch die wissenschaftliche Methode anzunehmen, auf Grund deren sie die Antwort geben konnten, — erörtert diese Lehre in einem und demselben Geiste jede Kenntniss und sieht in einem und demselben Lichte den ganzen Kosmos [1]. »

John Stuart Mill gehört zu den Schülern Comte's und rühmt mit grosser Bewunderung die riesigen Ergebnisse, welche Comte in den ersten fünf Fundamental-Wissenschaften erzielte [2]. Bisher — schreibt er — wurde nirgends so lehrreich der Weg zum Aufbau der Wissenschaften vorgezeichnet. Er ist ein wirklich unerreichbarer Riese, der eine bewunderungswürdige Umsicht besass in jenen umfassenden Wahrheiten, welche die Gegenstände der einzelnen Wissenschaften bilden; ein Genie in der Kenntniss des Arsenals des menschlichen Wissens und des logischen Werthes der Hilfsmittel der Entwicklung. Er lehrt uns den richtigen Weg der Forschung.

Laut der Kritik Mills leidet diese Eintheilung an einem wesentlichen Fehler. Die Philosophie der Wissenschaft scheidet sich nämlich in zwei Theile : Die Methode der Forschung und die Erfordernisse des Beweises. Die Methode der Forschung bezeichnet den Pfad, auf welchem unser Verstand zu seinen Resultaten gelangt; die Erfordernisse des Beweises hingegen lehren die Schätzung der Beweiskraft der Argumente. Die erstere ist das Organon der Entdeckung, die letztere der Beweisführung. Comte entdeckte die erstere, die zweite hingegen vernachlässigte er. Das ist eine Lücke seines Systems. Denn wenn wir ein Resultat erzielten und zu einer Wahrheit gelangten, woher wissen wir, dass dies die Wahrheit ist? Was bürgt dafür, dass wir den Prozess gut aufgefasst haben? Was versichert uns dessen, dass durch unsere Prämissen unsere Schlussfolgerungen thatsächlich bekräftigt werden? Die Beweisführung selbst bietet noch nicht den Probestein, das Kriterium der Wahrheit. Der Syllogismus des Aristoteles genügt nicht, aber er ist nützlich. Und indem Comte den Syllogismus verurtheilte, vermochte er nichts an dessen Stelle zu setzen. Seine Induction entbehrt des Canons. Die induktive Theorie hält er nicht für wahr, auch wenn dieselbe Thatsachen aufklärt. Seiner Meinung nach können wir die Methode bloss dadurch erkennen, dass wir sie anwenden, und die Logik einer Wissenschaft kann nur mit Hilfe derselben Wissenschaft angewendet werden. Die Logik ausser ihrer Anwendung hält er für ein Hirngespinst. Der Grund dieses Irrthums ist die unrichtige Auffassung des Causalitätsbegriffes. Comte nimmt die Succession zur Grundlage

[1] Ebendaselbst S. . . . .
[2] Comte and the Positivismus.

der Feststellung des ursächlichen Zusammenhanges der Erscheinungen und unterscheidet die Verallgemeinerungen Keplers nicht von der Generalisirung der Gravitationstheorie. Er sieht keinen Unterschied zwischen den Gesetzen des Nacheinander und des Zusammenseins, der Erscheinung und des Causalitätsgesetzes. Den Unterschied der beiden zeigt doch das Nacheinander von Tag und Nacht und die Drehung der Erde. Die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht ist eine ebenso constante Succession, wie z. B. die Bewegung des Erdballes, und doch sind Tag und Nacht weder die Ursache von einander noch die Ursache der Succession. Sie folgen auf einander in erfahrungsmässig unveränderlicher Reihenfolge, jedoch nicht absolut. Diese Erscheinungen folgen einander blos in dem Falle, wenn die Gegenwart der Sonne und ihr Untergang wirklich aufeinander folgen. Bleibt diese Wendung aus, so können wir auch keinen Tag und keine Nacht haben. Das Nacheinander hat eine unbedingte und eine von Voraussetzungen bedingte Ordnung; es gibt Causalitäts- und andere Successionen, welch letztere nicht unter der Herrschaft des Causalitätsgesetzes stehen. Iedes allgemeine Gesetz ist ein Causalitätsgesetz und das aus der individuellen Mathematik entnommene Gesetz ist ausnahmslos ein Causalitätsgesetz : d. h. in jeder Eroberung liegt die Ursache einer anderen Erscheinung, oder sie hat ihre Ursache in solchen Erscheinungen, auf welche sie unveränderlich und unbedingt folgt.

Der zweite verhängnissvolle Irrthum Comte's in der Methode der positiven Wissenschaft ist nach Mill der, dass Comte bei der Erklärung unserer intellektuellen Funktionen das innere Bewusstsein als unnütz bezeichnet. Desswegen nimmt auch die Psychologie keinen Platz ein in dieser Rangordnung der Wissenschaften. Die psychischen Vorgänge, die ethischen und intellektuellen Erscheinungen behandelt er in einer Unterabtheilung der Physik, in der Biologie. Comte empfiehlt andere zu beobachten und hiedurch Kenntnisse vom menschlichen Geiste zu sammeln. Doch wie können wir — fragt Mill — die psychischen Funktionen anderer beobachten und wie sollen wir die Aeusserungen derselben erklären, wenn wir nicht früher durch Kenntniss unserer selbst die Bedeutung dieser Zeichen erlernt haben? Ohne einen Beweis zu erbringen, bezeugt Comte mit der Betonnung, das so wir von unseren Gefühlen und den Verstand auf dem Wege der Selbserforschung nicht zu erkennen vermögen. Unser Verstand vermag alles zu beobachten, mit Ausnahme seiner selbst. Uns selbst können wir nicht erforschen, wir können nicht sehen, wie wir folgern. Und könnten wir dies auch, so würde das Reflexverfahren selbst unsere geistige Thätigkeit aufheben.

Ein verhängnissvoller Irrthum Comte's ist es auch, dass er die Methode der Beobachtung der ethischen und intellektuellen Akte mit der Phrenologie ersetzt. Denn wäre auch zwischen dem Organ des Gehirns und den geistigen Erscheinungen eine Correlation, so wäre eine Kritik der Correlation nothwendig. Comte selbst anerkennt es, dass wäre auch das zwischen den psychischen Vorgängen und den Hirngebilden aufgestellte Verhältniss gewiss, so genügten doch nicht die parallelen Beobachtungen, sondern es wäre die Nothwendigkeit einer Analyse der geistigen Fähigkeiten (diverses facultés fondamentales) vorhanden.

Obzwar auch Lewes die Verachtung Comte's gegenüber den psychologischen Forschungen verurtheilt und anerkennt, dass Comte's Ansichten über diesen Gegenstand nicht klar waren und dass er den Ergebnissen der psychologischen Analyse geringe Aufmerksamkeit zuwendete, ergreift er doch die Partei seines Meisters. Und dies mit Recht. Hatte wohl Comte einen Grund, der Psychologie den Rang einer abstrakten und unabhängigen Wissenschaft abzusprechen [1]? Nur diejenigen trennen die Psychologie von der Biologie, welche der Meinung sind, dass die psychischen Erscheinungen sich von den Lebenserscheinungen wesentlich unterscheiden. Nun aber weisen sämmtliche Lebenserscheinungen einen realen Unterschied nicht auf, die psychischen Funktionen sind integrirende Theile der organischen Funktionen, welche durch die Struktur und Bedingungen der Organe bestimmt werden. « Die Parallele zwischen Chemie und Biologie ist gänzlich verfehlt. Die Chemie befasst sich mit den Erscheinungen der molekulären Combination, die Erscheinungen des Lebens werden hierzu genommen und hieraus entsteht eine neue Wissenschaft. Die Gesetze der Chemie blieben dieselben, würde auch jeglicher Organismus zu Grunde gehen. Die psychologischen Erscheinungen indessen bilden keine Zuthat zu den Phänomenen des Lebens, sie selbst sind auch Lebenserscheinungen [2]. »

Und wir sind gezwungen, uns der Ansicht Lewes anzuschliessen. Comte würde gegen seine eigenen Principien verstossen haben; wenn er der Psychologie einen eigenen Platz in der Hierarchie der

[1] Lewes erwähnt, dass einige Iahre vor Herausgabe seiner Geschichte auch er Mill beistimmte und der Psychologie, wegen der Eigenthümlichkeit der betreffenden Phänomene eine besondere Stelle in der Hierrarchie der Wissenschaften einräumen wollte. Später sah er jedoch ein, dass die Psychologie von der abstrakten Wissenschaft der Biologie hergeleitet ist und war in Folge dessen genöthigt der Richtigkeit der Comte'schen Eintheilung beizupflichten.

[2] Chaque science, en se développant, a fait subir à la méthode positive générale des modifications déterminées par les phénomènes qui lui sont propres, d'où résulte son génie special : c'est seulement alors qu'elle a pris son caractère définitif, qui ne doit jamais être confondu avec celui d'aucune autre science fondamentale. Cours I. 122. Littré'sche Ausgabe.

abstrakten Wissenschaften eingeräumt hätte. Wenn die Phänomene der Psychslogie lediglich biologiche Phänomene sind und von den biologischen Phänomenen sich im Wesentlichen nicht unterscheiden, so ist in der Comte'schen Eintheilung kein Fehler vorhanden.

Was den ersten Einwurf Mills betrifft, dass nämlich die positive Philosophie keinen Probestein besitze, so antworten wir, dass Comte hierauf wohl verzichten konnte, nachdem das Organon der Entdeckung und die Beweisführung sich in seinem System decken. Iede Erscheinung erleidet im Sinne der allgemeinen, positiven Methode, die durch ihre eigenthümlichen Phänomene bestimmten Modifikationen woraus ihr charakteristischer Genius resultirt. Die wirkliche Philosophie jeder Wissenschaft — schreibt Comte — ist von ihrer Geschichte unzertrennlich. Iene wesentliche Aehnlichkeit, welche den intellektuellen Entwicklungsgang des Individuums und der Menschheit beherrschen muss, beweist klar, dass wir die rationnelle Coordination der verschiedenen wissenschaftlichen Auffassungen nicht genügend begreifen können, wenn wir nicht im Besitze der Theorie ihrer geschichtlichen Verknüpfung sind, welche für jede einzelne Wissenschaft die sociale Physik bietet [1]. Die Ansicht Comte's ist, dass « die Philosophie einer Wissenschaft begründet wird durch die Coordination der grundlegenden Gesetze der in den Bereich dieser Wissenschaft gehörenden Erscheinungen; durch die Methoden, vermittels deren die Gesetze entdeckt werden, und durch das Verhältniss, in welchem diese Wissenschaft in der encyklopädischen Hierarchie zu der voranstehenden, sowie zu der nachfolgenden Wissenschaft steht; mit anderen Worten: sie wird begründet durch die Stellung dieser Wissenschaft und durch das Mass ihres Einflusses auf die Entwicklung der Menschheit. » Nach Comte liefert jede Wissenschaft auf ihrem Platze ihr Kriterium. Was fehlt, das ist bloss die Codifikation des Ganzen, die abstrakte Wissenschaft des Beweisführens.

Auch das finden wir für natürlich und consequent, dass Comte als Methode der Psychologie die Phrenologie anwendet. Die Trennung der Astronomie von der Physik beruht auf objektiven und methodischen Grundlagen.

Das Prinzip der Eintheilung Comte's ist die Unterscheidung zwischen abstrakten und konkreten Wissenschaften. Iede Stufe ist abstrakter als die nachfolgende und konkreter als die voranstehende. Iede

[1] La similitude essentielle qui doit inévitablement régner entre la marche intellectuelle de l'individu et de l'espèce, indique évidemment qu'on ne saurait convenablement saisir la coordination pleinement rationnelle des diverses conceptions scientifiques si l'on n'est point guidé par la vraie théorie de leur enchaînement historique, que la physique sociale peut seule réellement fournir à chaque science spéciale. Cours IV. S. 378. Anmerkung.

Wissenschaft hängt von der voranstehenden ab und schreitet so gerade vorwärts. Die Methode dieser Abhängigkeit ist — obschon dieselbe nicht absolut nothwendig ist; obschon die Geometrie nicht unabhängig ist von der Analyse, die Analyse nicht unabhängig ist von der Geometrie; obschon die Kenntniss der Astronomie schon vom Gesichtspunkte der allgemeinen Bildung eine mächtige Stütze und eine Forderung des Biologen ist, dem Physiker oder Chemiker hinwieder entbehrlich ist zur Grundlage einer wissenschaftlichen, bezw. philosophischen Eintheilung geeignet. Denn warum handelt es sich? Darum, die Verallgemeinerungen der Wissenschaften zusammenzufassen und sämmtliche Wissenschaften in ein philosophisches Ganzes zu vereinigen. Nicht so sehr der einfache Biologe bedarf nach der Auffassung Comte's einer Kenntniss der Astronomie, sondern die Philosopie der Biologie benöthigt die Kenntniss der Gesetze des Kosmos, also der Astronomie. Die Abhängigkeit ist nach dem Prinzip der steigenden Allgemeinheit und Complizirtheit kontemplirt. Die Wissenschaft der allgmeinsten und am wenigsten komplizirten Erscheinungen bildet die Mathematik als unterste Stufe; die Wissenschaft der am wenigsten allgemeinen und der komplizirtesten Erscheinungen, die Sociologie bildet die oberste Stufe der Hierarchie. Zwischen beiden Extremen sind die Disziplinen derart geordnet, dass die voranstehende die Einleitung der nachfolgenden und das Mittel zur philosophischen Weiterforschung bildet. In jedem Falle wahr sind die Wahrheiten der Zahlen: Arithmetik und Algebra. Die Wahrheiten derselben sind nothwendig zur Erkenntniss der Wahrheiten der Geometrie, der Gestalt. Die Wahrheiten der Bewegung, der Mechanik, stützen sich auf die Kenntniss der Wahrheiten von Zahl und Gestalt. Die Gesetze der Astronomie hängen von den Gesetzen der Zahl, der Gestalt und der Bewegung ab, zu denen sich das Gravitationsgesetz gesellt. Die Erscheinungen der Physik unterstehen den Gesetzen der Mathematik und dem Einfluss der Himmelskörper u. s. w. Iede nachfolgende Wissenschaft erweitert indess die Gesetze der voranstehenden Wissenschaft mit ihren eigenen Gesetzen. Die physischen Erscheinungen können nicht einfach aus mathematischen Gesetzen hergeleitet werden, noch die schemischen Erscheinungen blos aus den physischen und mathematischen Gesetzen oder die biologischen Erscheinungen blos aus den vorigen u. s. w. — Hiermit ist ein Einwand Wundt's berichtigt.

Wundt und Spencer beanstanden die Eintheilung in abstrakte und konkrete Wissenschaften auch deshalb, weil jede Wissenschaft sich auf konkrete Erscheinungen bezieht und die Abstraktion blos ein Hilfsmittel ist. Die Elektrizität, die Kraft, eine Pflanze, ein Thier sind konkrete Dinge; die Naturwissenschaft abstrahirt und stellt

allgemeine Gesetze auf für die Verschiedenheit der Wissenschaften. Abstrakt ist eine solche Kenntniss — meint Spencer — welche sich nicht auf die Objekte, sondern auf die nämlichen und zeitlichen Verhältnisse der Dinge bezieht. Die Mathematik ist die einzige abstrakte Wissenschaft; die Mechanik, Physik und Chemie sind abstrakt-konkrete, die Astronomie, Geologie, Biologie, welche sich auf bestimmte Objekte beziehen, sind konkrete Wissenschaften.

Die Einwände Wundt's und Spencers vermögen nicht die geniale Eintheilung Comte umzustossen. Die abstrakten Wissenschaften behandeln nach Comte die elementaren Gesetze, jene allgemeinen Thatsachen, von welchen die übrigen abhängen. Abstrakt nennt er sie deshalb, weil unser forschender Verstand aus der Mannigfaltigkeit der konkreten Objekte und Erscheinungen gewisse elementare Objekte heraushebt, abstrahirt. Er betrachtet abgesondert die elementaren Thatsachen der Zahl, der Gestalt, der Bewegung und schafft die Algebra, die Geometrie und die Mechanik. Ausserdem weisen die Körper noch einzelne physische Eigenschaften auf: die Thatsachen des Gewichts, der Wärme u. s. w. Auch diese Eigenschaften betrachtet der Verstand abgesondert und begründet die Physik. In andern Körpern sondern wir von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die Thatsachen der Vereinigung und des chemischen Verfalls ab. Die Gesetze derselben bilden die Chemie. Die Gesetze des Wachsthums, der Assimilation und der Sinnesempfindung abstrahiren wir in der Biologie. Die elementaren Thatsachen der socialen Erscheinungen begründen die Sociologie, welche die Thatsachen, ohne jede speciale Rücksicht anf den einzelnen Fall, als Verhältnisse und Gesetze betrachtet. — Die abstrakten Wissenschaften liefern somit die Kenntniss der Gesetze der elementaren Erscheinungen; die konkreten Wissenschaften die Kenntniss der Objekte, welche von den elementaren Thatsachen der Mathematik, Physik, Chemie und Biologie mehr oder weniger in sich begreifen. Das Weltall steht unter der Herrschaft allgemeiner und unveränderlicher Gesetze. Die abstrakten Wissenschaften fassen diese allgemeinen Gesetze zusammen. Die einzelnen Thatsachen sind die Thatsachen der konkreten Wissenschaften, über welchen Thatsachen die allgemeinen Gesetze herrschen. Die Abhängigkeit der abstrakten Wissenschaften ist kombinirt mit dieser letzteren Abhängigkeit.

Die Eintheilung Comte's ist das Meisterstück seines aussergewöhnlichen Genies, welches umzustossen weder Wundt, noch Herbert Spencer gelang. Man mag Mängel in derselben entdecken, oder in der Klassifikation andere Prinzipien befolgen. Man kann dieselbe in ihren Grundlagen bekämpfen, dass eine jedoch kann nicht bestritten werden, dass dieselbe im Sinne der Grundsätze

Comte's die genialste Konstruktion ist, welche die philosophischen Geister dieses Iahrhunderts aufweisen können.

Comte ist ein grosser naturwissenschaftlicher Philosophe; sein verhängnissvoller Irrthum ist die Veränderung der eigentlichen Philosophie der Methaphysik von dem Gebiete der Wissenschaften. Das ist der Fehler seines Systems. Die Endresultate und Verallgemeinerungen der Naturwissenschaften schliessen auch die Philosophie in sich. Die Metaphysik kann nur mehr ein Phantasiegebilde, eine Dichtung sein, eine Wissenschaft ist sie nicht mehr. Ausser den Erscheinungen und deren Gesetzen wissen wir nicht und können nichts wissen. Comte erhob die Verallgemeinerungen der Naturwissenschaften zum Range der Philosophie, die Metaphysik hingegen schloss er aus dem Kreis der wissenschaftlichen Forschungen, der positiven Wissenschaften aus. Auch Wundt ist der Ansicht, dass obschon der Positivismus die Einzelwissenschaften richtig als Grundlage der Philosophie erkannte, er doch die eigentliche Aufgabe der Philosophie verkannte, da er sich im Wesentlichen darauf beschränkt, die Verallgemeinerungen der Fachwissenschaften zusammenzufassen [1]. Der Positivismus ist die offene Verleugnung der Philosophie. Comte behielt seinem eigenen Geständnisse nach die Benennung « Philosophie » blos deshalb bei, weil er kein besseres Wort finden konnte. Er stellt zwischen Philosophie und Wissenschaft solche Gegensätze auf, welche gar nicht existiren. Die sechs Grundwissenschaften des Positivismus, auch wenn wir als siebente die Ethik hinzunehmen, wie Comte es in seinen späteren Iahren gethan, schliessen nicht das gesammte menschliche Wissen in sich und fordern, dass der Mensch sich von seiner metaphysischen Natur und seinen Problemen lossage. Dies vermögen wir jedoch — schreibt Barthélemy Saint-Hilaire — ebensowenig [2], wie wir von dem menschlichen Geiste nicht verlangen können, er möge sich selbst verleugnen. Die Philosophie bleibt trotz ihrer den übrigen Wissenschaften entnommenen Voraussetzungen vollkommen selbstständig. Sie fühlt ihre Superiorität, nicht aus phantastischen Eigendünkel, sondern weil sie älter ist als alle anderen Wissenschaften und auch allgemeiner ist.

« Der Mensch ist bestrebt — so sagte ein hervorragender, auch im Auslande bekannter ungarischer Gelehrter, August Heller, in seiner im Mai 1890 in der ungarischen Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vorlesung [3] — die engen Grenzen des sinnlichen Wesens überschreitend, die Endursachen der Dinge zu erforschen und die ewigen Räthsel des menschlichen Daseins zu lösen. Homo sum,

[1] Vergl. System S. 18—20.
[2] Verhältniss der Philosophie zu den Naturwissenschaften und der Religion.
[3] Akad. Ert. (« Akad. Nachr. »), Jahrg. 1890, 6. Heft.

humani nil a me alienum puto; wie jeder Mensch, der Gedankenreihen zu opiniren liebt, verheimliche auch ich nicht meine Vorliebe für derartigen Fragen, doch bei dieser Gelegenheit will ich nicht den sicheren Pfad der Naturwissenschaft verlassen, desshalb setze ich den Gedankengang nicht weiter fort. » Der grosse Positivist Taine anerkennt ebenfalls neben der Analyse der Naturwissenschaften die Möglichkeit der metaphysischen Analyse, welche die von den einzelnen Wissenschaften entdeckten Gesetze und Typen auf irgend eine allgemeine Formel zurückführen würde [1]. Claude Bernard äussert sich in ähnlicher Weise : « Ich gehöre nicht zu denjenigen, welche glauben, die Metaphysik müsse ausgerottet werden [2]. »

Wenn der Gegenstand der Philosophie ein nicht Existirendes wäre, wie z. B. in der Astrologie, oder Alchimie, blos dann könnte derselben der Rang der Wissenschaft abgesprochen werden. Wenn blos Probleme ihr Objekt bilden würden, auch dann wäre sie eine Wissenschaft, nämlich die Wissenschaft der Probleme. Oder sie wäre die Wissenschaft der Hypothesen, des unbestimmten Unbekannten. Und wenn sie auch alledem entsagen würde, den Rang einer Wissenschaft der Thatsachen würde ihr noch immer gebühren. Die Psychologie, die Aestetik, die Ethik beschreibt und klassifizirt zahllose Thatsachen. Die Unbestimmtheit der einzelnen philosophischen Disziplinen — bemerkt Janet — beweist gar nichts; dies fehlt auch in den Naturwissenschaften nicht. Die Philosophie ist eine Wissenschaft der Thatsachen und Gesetze, und insoferne sie eine Wissenschaft der Thatsachen und Gesetze ist, ist sie eine Wissenschaft der Wahrheiten.

Iene Metaphysik jedoch, welche die Thatsachen ignorirt oder in die Thatsachen, entgegen der Wirklichkeit, einen rein spekulativen Kreis der Wissenschaften. Iedem Wesen ist der innere Trieb angeboren,

[1] « Die Analyse würde den anderen nicht widersprechen, sondern dieselben vollenden. Sie würde keine Bewegung in anderer Richtung beginnen, sondern blos die begonnene fortsetzen. Aus jeder Wissenschaft würde sie die Enddefinitionen übernehmen, welche an der Grenze derselben liegen; die Begriffe der Ausdehnung, des astronomischen Körpers, der physischen Gesetze, des chemischen Körpers, des lebenden Individuums, des Gedankens. Diese Definitionen würde sie dann in einfachere Elemente oder Vorstellungen auflösen, um dieselben dann der Reihe nach zu ordnen und die Gesetze zu ergründen, durch welche dieselben zusammengefasst werden. Hier würde sie nun entdecken, dass die Natur nichts anderes sei, als die Ordnung der Formen, welche einander erweckten und mit einander ein untheilbares Ganzes ausmachen. Schliesslich, indem sie die Elemente und Definitionen zergliedert, würde sie sich bestreben darzulegen, dass dieselben sich mit einander blos in einer gewissen bestimmten Reihenfolge und Gruppirung vereinigen können und jede andere Ordnung oder Gruppirung einen inneren Widerspruch in sich schliesse; ferner, dass die einzig nützlicne ideale Reihe identisch sei mit der einzig wirklichen Reihe der beobachteten Thatsachen, dass somit die mittels der Erfahrung entdeckte Welt ihren Sinn und ihr Bild in jener Welt erhalte, welche die Abstraktion aus ihr herausgehoben hat. »

[2] Phénomènes de la vie. I. Bd., S. 291.

eine eigenthümliche Thätigkeit zu entwickeln. Dieser Trieb ist von einer Natur unzertrennbar. Der unbestreitbare Grund der wesentlichen Funktionen des Verstandes ist der, dass er die Elemente der Wirklichkeit den Elementen der Objektivität und Subjektivität assimilirt. Die Natur der Wesen welche sich in den Individuen, in deren Instinkten und Gesetzen offenbart, ist eine unbedingt positive Thatsache. Die Objekte der Philosophie sind die höheren Wahrheiten, die allgemeinen Ideen, die elementaren und unauflöslichen Sätze der Wirklichkeit; desshalb bleibt der Philosophie ewig das Recht, in der Hierarchie der Wissenschaften ihren Platz einzunehmen. Die Prinzipien der Erkenntniss erscheinen vor dem Verstand mit allgemeiner Giltigkeit und augenscheinlicher Klarheit.

Denken wir um eine Milliard von Iahren vorwärts, schreibt Fouillée [1]; nehmen wir an, dass der Traum Spencers von der Einheit des Wissens und das ewige Gesetz Taines verwirklicht sei, wird unser Verstand wohl befriedigt sein? Werden wir nicht auch dann mit Kant fragen : gibt es ausser und innerhalb dieser Erscheinungen, dieser Gesetze und diesem Gesetze der Gesetze nicht noch etwas Andres? Die positive Wissenschaft wird trotz ihrer Einheit ihren Deteilcharakter bewahren, da sie keine Antwort wird geben können auf alle jene Fragen, welche der menschliche Geist, sowie er geschaffen ist, von sich nicht abzuschütteln vermag. Und sollen wir dem Grübeln über diese Fragen entsagen, sollen wir den menschlichen Geist fesseln, wie die Positivisten uns zumuthen? Das ist unmöglich; so lange unser Gehirn und unsere Seele auf die Einwirkung des Alls mit einer Gegenwirkung antwortet, vermögen wir nicht diese Fragen zu unterdrücken : « Was ist jenes grosse Bild, welches sich in meinem Ich wiederspiegelt, wo ich mich selbst auffinde, kämpfend, leidend, manchmal mich freuend? Warum gibt es mehr Schmerz als Lust? » Der Verstand hat seine natürlichen Bedürfnisse, dieselben mögen gesetzmässig oder eingebildete sein, jedenfalls sind sie zu prüfen; er besitzt schaffende Bedürfnisse, deren Werth geschätzt werden soll; er besitzt angeborene Träumereien, deren Eitelkeit nachgewiesen werden muss. Die Probleme der physischen Ordnung stammen aus einzelnen Thatsachen und sind mehr-weniger zufällig; es ist nicht nothwendig die Frage aufzuwerfen: wohnen in den Sternen auch Menschen, oder was geschieht im Uran oder im Neptun? Wieviel Menschen gibt es die sich mit diesen Fragen nicht befassen! Ieder menschliche Verstand wirft indess die Frage auf: gibt es eine erste Ursache, aus welcher Alles herstammt? Wie sollen wir dieses Prinzip auffassen? Nach dem Typus der Materie

[1] Revue des « Deux Mondes » 1888, März, S. 110—112.

oder nach Art des Selbstbewusstseins? Oder ist es unbedingt unbestimmbar? Hat die Welt Grenzen oder nicht? Hat sie einen Anfang oder nicht? Gibt es ausser der unbedingten Nothwendigkeit, dem zwingenden Determinismus eine Freiheit? Schreitet die Welt vorwärts, oder dreht sie sich wie das Rad Ixions ewig um sich selbst? Ist unsere Sittlichkeit lediglich ein menschliches und sociales Gesetz? Hat die allgemeine Bewegung einen Sinn und Zweck? Ist das All selbst gut oder böse oder aber gleichgiltig, entgegen jenen Uebergangsverhältnissen, welche wir gut oder böse nennen?

Es fragt sich: Lassen die selbständigen Fachwissenschaften der Philosophie noch einen Gegenstand übrig oder lösen die einzelnen Wissenschaften ihre spezielle Aufgabe und auch jede Aufgabe in ihrem eigenen Kreise? Erschöpfen sie sämmtliche Probleme? Gibt es ausser den Problemen der Fachwissenschaften solche Probleme, welche keine von ihnen ausser der Philosophie zu lösen vermag? Von der Entscheidung dieser Frage hängt es ab, ob die Philosophie einen selbständigen Platz in der Hierarchie der Wissenschaften einnimmt oder nicht? Wenn ja, so ist die Eintheilung Comte's mangelhaft; wenn nicht, so ist es aus mit der Philosophie[1].

Die Physik folgt der Metaphysik. Hundert und tausendmal nicht wahr ist das geflügelte Wort Baco's: Post physicam inventam null erit metaphysica. Auch die positive Wissenschaft kann ohne die Gesetze und die Methode der Logik, ohne das Prinzip der Causalität und die Vernunft-Induktion nicht bestehen. Die wirkende Ursache können wir blos mittels der Vernunft-Induktion erkennen[2]. Unser Verstand erhebt sich naturgemäss ausser der Synthese der Erscheinungen zu höheren Kenntnissen, um der Erfahrung zu entsprechen[3].

Und würden auch die Fachwissenschaften alle Zweige des Wissens umfassen, so würde man noch immer die Erkenntniss, die Wissenschaft selbst sichern[4]. Das Wissen ist blos das Endresultat der Fachwissenschaften. Indess kann das Wissen selbst nicht unnach-

[1] Berthelot schreibt in seinem Werke « Science et Philosophie », Paris, 1866: « L'obstination de l'esprit humain à reproduire ces problèmes prouve qu'ils sont fondés sur des sentiments généraux et innés au cœur humain, qui doivent être distingués soigneusement des constructions échafaudées à tant de reprises pour les satisfaire. Ils sont donc légitimes. Faut-il les chasser du domaine de la science, parce qu'ils ne peuvent être résolus avec certitude, et en abandonner la solution au mysticisme? Je ne le pense pas. » Die Gesetzmässigkeit dieser Probleme ist nicht blos eine Gefühlsthatsache, sondern es sind in Folge der aufpositive Thatsachen gegründeten Funktionen unseres Verstandes nachweisliche Probleme.

[2] Siehe mein Werk: Korunk bölcselete. (Philosophie unserer Zeit.) S. 143—147.

[3] La raison éprouve un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler les phénomènes et de les réunir en une synthèse qu'elle puisse lire comme une page d'expérience; elle s'élève naturellement à des connaissances trop hautes pour pouvoir correspondre à des objets empiriques. » Vallet. D'Hulst: « Le fondement du spiritualisme. » Paris, 1885.

[4] Fichte nennt seine Philosophie: Wissenschaftslehre.

gewiesen bleiben, die Prinzipien, die Bedingungen und Gesetze, sowie die Natur des Wissens und der Gewissheit können nicht ungelös bleiben! Die Logik und die Erkenntnisslehre, welche über die Begriffe, Urtheile, Schlussfolgerungen und Methoden handeln, den Ursprung, die Quellen, den Charakter, die Natur der Erkenntniss und die Fragen der Gewissheit erforschen, fehlen unter den Fachwissenschaften. Wir müssen die allgemeinen Begriffe bestimmen, die Gesetze und Bestimmungen, die Kategorien des Seins, die Begriffe der Existenz, der Quantität, des Wesens, der Substanz, der Causalität, der Zweckmässigkeit und Unendlichkeit präcisiren. Und diese Prinzipien, die höheren Wahrheiten, die allgemeinen Begriffe bilden die unauflösbaren Elemente der Wirklichkeit und die Objekte der Metaphysik. In seiner schönen Vorrede zu der Psychologie der Deutschen anerkennt dies Ribot, jedoch weist er diese Untersuchungen in das Reich der Dichtung. Vergessen wir jedoch nicht, dass die allgemeinen Prinzipien der Erkenntniss mit dem Charakter der Allgemeinheit und der Evidenz vor unserem Verstande erscheinen. Können die Objekte und Methoden der Metaphysik nicht mit den Objekten und Methoden der positiven Wissenschaften identifizirt werden, so müssen wir erfahren, ob diese Objekte erkannt werden und die Richtigkeit ihrer Methoden nachgewiesen werden können? Der Positivismus müsste den Beweis erbringen, dass die Metaphysik ein Unding sei. Wenn die Metaphysik keine Wissenschaft ist, ist es wahr, dass die positive Wissenschaft alles Erkennbare inbegreift? Der Beweis dieses erfordert die Klarlegung der richterlichen Instanzen des Verstandes, das ist die Metaphysik.

Und auch dies erschöpft noch nicht die Philosophie. Die wissenschaftlichen Disziplinen sind sämmtlich die Erzeugnisse eines und desselben denkenden Verstandes. Was folgt hieraus? Die zusammenhängende Systemisirung des Wissens. Dies befriedigt jedoch den menschlichen Geist noch keineswegs..... Die Philosophie ist nicht die Encyklopädie der Wissenschaften, wie dies der Positivismus verkündet, sie hat ihre eigenen Probleme, welche die ewigen Gesetze des Guten, Schönen und Wahren betreffen mit denen sich die einzelnen Fachwissenschaften nicht befassen können.

Die Psychophysik ist eine empirische Wissenschaft; das Studium der Einheit und Geistigkeit der Seele ist der Abschluss der empirischen Psychologie. Hat Claude Bernard das Recht aus der Harmonie des Confliktes zwischen dem Medium und dem Lebewesen die Einheit der Biologie herabzuleiten, soll es der Philosophie nicht gestattet sein auf Grund unserer persönlichen Vorstellungen, unserer bewussten Eindrücke und der Prinzipien des Verstandes, welche die existirende Wirklichkeit erschliessen, ferner aus der grund-

legenden Harmonie des Ichs und des Nichtichs auf eine ähnliche Harmonie zu schliessen? Mit den letzten konstitutiven Elementen der Natur, der Frage des Weltursprunges, des Atonismus, Dynamismus, der Ausdehnung, der Zeit und des Raumes, dem Aequivalent der Kräfte u. s. w. befasst sich die Kosmologie. Die allgemeinen Prinzipien der Mathematik, Physik, Chemie, Mechanik, Astronomie, physischen Geographie, Zoologie, Paläontologie, in einheitlicher Synthese betrachtet, gehören zur allgemeinen Wissenschaft des Alls. Die Elemente, Bedingungen und Kundgebungen des Lebens sind von besonderem Gewicht. All diese Untersuchungen gehören in das Gebiet der Naturphilosophie, welche jedoch auf den Ergebnissen der positiven Wissenschaften und den Prinzipien der Metaphysik basirt. Die ewigen Gesetze des Schönen behandelt die Aesthetik, die ewigen Gesetze des Guten die Moral[1]. Auch die Geschichte hat ihre Philosophie. Das Rechts- und Staatsleben erörtern die Rechts- und Staatswissenschaften. Warum ist es nothwendig und vernunftmässig die Handlungen der Menschen nach Rechtsverhältnissen zu ordnen, und warum musste die menschliche Gesellschaft sich in Staaten organisiren? Was ist das Wesen und der Ursprung des Rechts? Worin unterscheidet es sich von der Moral? lauter solche Fragen, auf welche die Rechtsphilosophie die Antwort ertheilt.

Die Theologie erörtert systematisch die Religionslehren: Hat jedoch die Gottesidee Realität? Können wir das Dasein Gottes beweisen und auf welche Art? Ist Gott persönlich oder nicht? Ist die Welt die Emanation oder aber das Geschöpf Gottes? Bedarf der Mensch einer Religion? Mit diesen Fragen befasst sich die natürliche Gotteslehre (Theologia naturalis) oder Religionsphilosophie.

Man will der Philosophie den Rang einer Wissenschaft streitig machen unter Hinweis auf die Verirrungen der Metaphysiker, auf die in der Geschiste der Philosophie entstandenen Irrthümer. Es ist wahr, dass viele grosse Geister im Kampfe gefallen sind, ihre Systeme stecken in der Rumpelkammer der Antiquitäten. Ist es aber darum wahr, dass die Philosophie nichts anderes sei, als ein schwulstiger Wortkampf, den die Gediegensten der menschlichen Geister gekämpft haben? Ist es wahr, dass die Philosophen allesamt den Verdammten des Tartarus gleichen, welche alle an einem sich drehenden Rad arbeiten, immer nach derselben trügerischen Traube haschen, ohne Unterlass in dasselbe bodenlose Fass Wasser schöpfen,

[1] Desshalb theilt Wundt die Wissenschaften ein in beschreibende und normative. Die Logik, Aesthetik und Moral sind normative Wissenschaften. Vergl. Ethik. II., Ausg. 1897. Stuttgart. Siehe ferner: Medveczky. A normantiv elvek jelentőssiége at ethikában. Die Bedeutung der normativen Prinzipien in der Ethik.) Herausg. von der ungarischen Akademie der Wissenschaften. Abhand. aus dem Gebiete der Philosophie.

immer auf demselben mühevollen Wege hin und hergehen und denselben zurückrollenden Stein wälzen[1]?

Bis Bacon und mit Ausnahme der Naturwissenschaft auch nach ihm — so laudet die Klage Macaulay's — bedeuten die Philosophie ununterbrochen jene nutzlose Richtung, welche den menschlichen Geist in seinem Don Quixolte'schen Kampfe plagte. Worte und wieder nur Worte waren das ganze Ergebniss aller Mühen der berühmtesten Weisen von sechzig Generationen, bis endlich Baco auftrat und die unfruchtbaren Tage der Philosophie durch die Naturwissenschaften gezählt wurden.

Auch wir zollen, wie Macaulay, den Erfolgen der Naturwissenschaft die gebührende Bewunderung, wir sind jedoch überzeugt, dass an ihren Grenzen das Gebiet des Wissens noch nicht abgeschlossen ist und auch jenseits dieser Grenzen für unseren Verstand noch Wahrheit und in der Wahrheit reine Lust zu finden ist. Und warum sind im Wallgraben der Verirrungen viele der ausserlesensten Geister gefallen? Weil sie die Wirklichkeit verliessen und auf nebelhafte Vorurtheile ihre Systeme aufbauten. Sind nicht die Probleme der Philosophie die schwersten und empirisch am wenigsten nachweisbaren Fragen? Ist es ein Wunder, wenn die Philosophie auf dem schwierigen Weg so langsam vom Flecke kann und oftmals vom Irrlicht verblendet auf Abwege gerieth? Soll denn die Philosophie bereits abgeschlossen sein, während das menschliche Wissen ununterbrochen Fortschritte macht und sich bereichert? Kann der Philosophie ein Vorwurf gemacht werden und ihr der Rang einer Wissenschaft abgesprochen werden, weil sie nicht in sämmtlichen Punkten dogmatisch abgeschlossen ist? Könnte denn nicht aus ähnlichem Grunde jeder anderen Wissenschaft der Rang einer Wissenschaft entzogen werden?

Der Philosophie gebührt der Rang einer Wissenschaft, sie kann aus der Hierarchie der Wissenschaft nicht ausgeschlossen werden. Die Zusammenfassung der abstrakten Wissenschaften in ein philosophisches Ganzes, wie dies die genische Eintheilung Comte's versuchte, erschöpft nicht die Wissenschaften und macht die selbständige Wissenschaft der Philosophie nicht überflüssig. So wie wir die Eintheilung Comte's vom Standpunkte seiner eigenen Prinzipien vertheitigten, ebenso behaupten wir ihre Unzulänglichkeit bei Wahrung der Rechte der Philosophie.

Ein anderer Gesichtspunkt, der bei der Beurtheilung der Klassifikation Comte's von Wichtigkeit ist, ist der folgende: Die Physik oder Chemik schafft nicht die Menschheit. Die Welt des Selbstbe-

[1] Macaulay Essay of Bacon.

wusstseins ist eine neue Welt. Hier hört die physische Reihe auf und wir haben es auch mit einem heterogenen Elemente, also mit einer anders beschaffenen Erkenntniss zu thun. Die Geschichte jedes Gefühls schreitet in zwei verschiedenen Richtungen, nämlich nach aussen in sichtbaren Thaten und nach innen im Selbstbewusstsein, wo dasselbe solchen Funktionen und Veränderungen unterworfen ist, welche keinerlei Gesichtssinn wahrnehmen kann und beim Wissen zu messen vermag. Das innere Seelenleben unterscheidet sich im Wesentlichen von der äusseren Natur. Comte stellte an die Spitze seiner Hierarchie der Wissenschaften die Sociologie, welcher die Biologie vorausgeht. Das Objekt der Wissenschaft vom Menschen ist der Mensch selbst ; das erkennende Subjekt ist ebenfalls der Mensch. Nach Comte schafft dies keinen Unterschied in der Methode, wo doch die Welt der Selbsterkenntniss eine ganz neue Welt, eine Erscheinung neuer Art ist, deren Kenntniss eine eigentliche Methode besitzt. Comte verlacht und verleugnet die Selbsterkenntniss, dann aber im schlafwandelndem Zustande wendet er diesen geheimen Schlüssel an in dem sozialen und moralischen Gebäude, schreibt Martineau [1]. Der Ausschluss jeder psychologischen Beobachtung und unter dem Namen der Erscheinungen die Beschränkung blos auf die äusseren Veränderungen ist an sich so paradox, dass es nur in dem übermässigen Einfluss Gallo seine Erklärung findet [2].

Die phrenologische Argumentation lautet wie folgt : Die Identität von Subjekte und Objekt in der Selbsterkenntniss macht die letztere unmöglich. Das selbsterkennende Ich ist identisch mit seinen Zuständen, also kann es sich selbst nicht erkennen. Das heisst : Die Identität von Subjekt und Objekt in der Selbsterkenntniss macht die Erkenntniss des letzteren unmöglich ; das Selbstbewusstsein aber erkennt seine Zustände, also ist es nicht identisch mit demselben.

Mill nahm alle Hilfsmittel der Logik und Psychologik in Anspruch, um diesen Irrthum Comte's aufzudecken, nachdem die Einheit und beständige Identität des Selbstbewusstseins ein Endpostulat ist, welches, obchon es ohne die Erfahrung nicht gegeben sein könnte, durch die Erfahrung nicht dargeboten ist. Nach Comte ist die Zusammenwirkung, der Consens der verschiedenen Tätigkeiten. Die Einheit ist nicht das Erste, sondern das Letzte, keine Wirklichkeit, sondern Illusion. Mill empfiehlt jene Voraussetzung, dass eine Empfindung

[1] Types of Ethical Theory. By Martineau. Oxford. Clarendon Press 1885. S. 446.

[2] Dieser unser Einwand scheint im Gegensatze zu stehen mit dem, was wir oben zur Vertheidigung der Eintheilung Comte's angeführt haben. Zum Verständnisse desselben heben wir hervor, dass wir dort vom Standpunkte Comte's ausgegangen sind und auf Grund seiner Prinzipien und Lehrsätze die Klassifikation beurtheilten, in Gegenwärtigem aber stellen wir principielle Unterschiede auf und beurtheilen auf Grund dieser die Klassifikation.

besitzen und davon Kenntniss zu besitzen eins und dasselbe sei. Comte behauptet indessen, dass die Empfindung zwar die unserige ist, wir dieselbe doch nicht zu erkennen vermögen. Der Mensch ist besonders vielfältig (multiple), sagt Comte. Und dies bedeutet nicht, dass die Fähigkeiten desselben unsichtbaren Subjekts verschieden sind, sondern dass mehrere Organe, einmal in dieser, einmal in jener Gruppirung zur Energie erwachen und von Zeit zu Zeit das thätige Subjekt bilden. Die Philosophie trachtet die doppelte Erfahrungsthatsache der Einheit der Person und der Verschiedenheit der Fähigkeit in Einklang zu bringen. Comte dagegen folgert aus dem Zuzammenspiel der verschiedenen Lebenserscheinungen auf das Illusovische des Gefühls der Individualität. Die Ursache dieser Erscheinung findet in der Sympathie oder in der Synergie der verschiedenen Fähigkeiten. Iedoch wir fragen : Wie können die zahlreichen Coëxistenzen zu einer Einheit werden, wenn jedes Organ sein eigenes Empfinden hat ? Woher entsteht trotz der beständigen Veränderung der einzelnen Organe die Einheit, das selbstbewusste und beständige Ich ?

Comte folgert ferner in der fortschreitenden Entwicklung des Ganzen, der Gesammtheit, aus dem Begriffe der spezifischen Einheit die Gesetze der untergeordneten Wesen. Wer den Menschen erkennen will, soll nicht das persönliche Ich studiren, sondern das Leben der Menschheit. In ultima analysi erklärt das Unterstehende das Oberstehende in seinen Faktoren ; das Oberstehende erklärt den Zweck und das Ziel des Unterstehenden. Der Wille und der Verstand gründen sich auf Empfindungen, die Gesellschaftswissenschaft erklärt das Problem der Menschheit, indess die Gesellschaftswissenschaft ist an die Disziplinen der Chemik, Physik, Astronomie und Mathematik gebunden.

Comte hielt die geschichtliche Methode für die Methode der Gesellschaftswissenschaft. Nach ihm ist die Sociologie nichts anderes, als die Wissenschaft der aus der Geschichte gezogenen Verallgemeinerungen, welche wir mit den aus den Gesetzen der menschlichen Natur abgeleiteten Prinzipien verificiren, aus denselben jedoch weder abgeleitet, noch begründet werden können. Mill erbrachte jedoch den Beweiss, dass bei unseren Forschungen im Kreise der Gesellschaftswissenschaft sowohl die direkte, wie die indirekte Seduktion zur Anwendung kommen [1].

In der intellektuellen Entwicklung, dem moralischen, religiösen, künstlerischen, politischen und wirthschaftlichen Leben der Mensch-

[1] Vergl. John Stuart Mill : System des induktiven und deduktiven Logik. Und : Emerich Pauler. (Neuer Standpunkt, Methode und leitende Prinzipien in der Ethik.) Budapest, 1889. — Das berühmte Gesetz von den drei Stadien habe ich in meiner Studie : « La loi des trois états d'Auguste Comte. Bruxelles, 1895. » besprochen.

heit herrscht nach der Natur der Sache eine gewisse Regelmässigkeit. Sämmtliche Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens stehen zu einander in einer gewissen Wechselwirkung und im Zusammenhange. Nichts ist sonach natürlicher, als dass die Feststellung der auf das Leben und die Entwicklung der Menschheit bezüglichen allgemeinen Regeln, also die Wissenschaft der Sociologie eine mögliche Wissenschaft ist. Es muss jedoch bemerkt werden, dass das Leben und die Geschichte nicht in regelmässiger Linie fortschreitet, das Leben weder der Einzelnen noch der ganzen Menschheit ist in Allem regelmässig. Die Gesetze der Gesellschaftswissenschaft sind keine physischen Gesetze, da die Freiheit des Willens derartige Gesetze unmöglich macht, wenn schon die Analogie zwischen den physischen und den sozialen Gesetzen nicht als ausgeschlossen erscheint. Die Sociologie kann feststellen, was unter gewissen bestimmten Verhältnissen und Umständen gewöhnlich zu geschehen pflegt.

II.

Wilhelm Wundt, der exakte Naturforscher, der berühmte Physiologe und Psychologe, einer der namhaftesten Philosophen, unterzieht die Eintheilung Comte's einer strengen Kritik. Er sichert der Philosophie einen eigenen Platz in der Hierarchie der Wissenschaften und tritt ein für die Rechte der Metaphysik [1].

Jeder Gegenstand — das ist die Ansicht Wundts — gehört eigentlich zu zwei Systemen, deren principielle Harmonie ein Postulat ist. Im Sinne dieser Harmonie müssen sich beide Reihen in einem einzigen System vereinigen. Ieder wissenschaftlichen Thätigkeit ist von vornherein ein zweifaches Ziel gesteckt : die Erforschung des einzelnen Gegenstandes und die Verknüpfung des Besonderen in eine Einheit.

An erster Stelle steht die Mathematik, welche die Gegenstände ausschliesslich nach ihrer Gestalt untersucht, abstrahirend von dem Inhalt der Erfahrung. Die gesammten mathematischen Wissenschaften zerfallen in allgemeine und besondere formale Wissenschaften. Die allgemeinen zerfallen in mathematische Formen- oder Grössenlehre und in qualitative Formen- oder Differenzenlehre. Die erstere zerfällt in die Algebra und die Funktionenlehre. Zur Algebra gehört die Arithmetik, zur letzteren die Theorie der Zahlen. Die spezielle Mathematik zerfällt in die synthetische Geometrie, synthetische Kinematik, analytische Geometrie und analytische Kinematik.

[1] System der Philosophie. Leipzig, Engelmann, 1889. S. 25—37.

Von den formalen Wissenschaften unterscheiden sich die realen Wissenschaften, deren Aufgabe es ist, die Eigenschaften und Verhältnisse der empirischen Objekte nach Gestalt und Inhalt zu prüfen.

Die realen Wissenschaften zerfallen in die Wissenschaften der Natur und des Geistes. Die Naturwissenschaften zerfallen in zwei grosse Klassen ; den Inhalt der ersteren bilden die Ereignisse der Natur, den Inhalt der letzteren die Gegenstände der Natur.

Die erstere zerfällt in die allgemeine Lehre der Naturcausalität, die Dynamik und in die besondere Lehre der Naturereignisse. Diese letztere schliesst zwei Theile in sich : die Physik und die Chemie. Nach der Mannikfaltigkeit der Naturgegenstände entstehen die Astronomie, die Geographie, die systematische Naturgeschichte und die spezielle Geographie. Die Naturgeschichte zergliedert sich in Mineralogie, Botanik und Zoologie; die spezielle Geographie in die Orographie, die Geognosie, die Pflanzen- und Thiergeographie.

Die dritte grosse Klasse der Naturwissenschaften befasst sich mit den Veränderungen der Naturgegenstände : 1. Die physiko-chemischen Wissenschaften, wie: die astronomische Geographie, die Geophysik, die Physik und Chemie der Mineralien, die Physiologie der Organismen. 2. Die Geschichte der Entwicklungen, u. s. w. Die Entwicklungsgeschichte des Weltalls, der Erde, der Pflanzen, der Thiere und des Menschen.

Auch die Wissenschaft des Geistes zerfällt in zwei Hauptklassen, nämlich in die Wissenschaft der geistigen Ereignisse und in diejenige der geistigen Produkte. Da diese in der Wirklichkeit zusammen vorkommen und ihre Trennung eine blos theoretische ist so kann die Erforschung der Welt des Geistes kaum getheilt werden. Die Psychologie ist die Grundlage der Wissenschaften des Geistes. An sie reihen sich die Thierpsychologie, die Völkerpsychologie und die Psychophysik. Letztere führt zur Anthropologie und zur Ethnologie.

Die Produkte des Geistes können nach einem doppelten Gesichtspunkte erforscht werden, und zwar erstens, wenn wir von ihrer Natur absehen und ihre allgemeinen Eigenschaften und die Bedingungen ihres Entstehens prüfen ; zweitens, mit Rücksicht auf jenen eigenthümlichen Kreis des geistigen Lebens, dem wir angehören. Zu ersterem gehört die Sprachwissenschaft, zu letzterem die Nationalökonomie, die Politik, die systematische Rechtswissenschaft, die Religionslehre, die Kunstlehre und die Methodik der Wissenschaften.

Eine dritte Klasse der Wissenschaften des Geistes ist diejenige, welche sich mit der Entstehung der Produkte des Geistes befasst. Das ist die Geschichtswissenschaft. Sie zerfällt in allgemeine und besondere Geschichtswissenschaften. (Biographie, Nationalgeschichte und Weltgeschichte.) Die besonderen Geschichtswissenschaften sind :

die Wirthschafts-, Staats-, Rechts-, Religions- und Kunstgeschichte, ferner die Geschichte der einzelnen Wissenschaften.

Wundt huldigt in vielen Beziehungen positivistischen Anschauungen, was ihn aber nicht abhält, den Rang der Philosophie als Wissenschaft dem Positivismus gegenüber zu vertheidigen. Seine Ansicht geht dahin, dass der Positivismus zwar richtiger Weise die Fachwissenschaften als die Grundlage der Philosophie hinstellt, dabei jedoch die eigentliche Aufgabe der Philosophie ausser Acht liese, indem er es im Wesentlichen dabei bewenden lässt, die Verallgemeinerungen der Fachwissenschaften zusammenzufassen. Dieses Unternehmen mag seinen pädagogischen Werth haben, mit dem Anspruch einer selbständigen Wissenschaft darf dasselbe aber nicht auftreten, da es blos auf den mittels der positiven Wissenschaften erhaltenen Stoff den Schematismus der Begriffe anwendet.

Das Ziel der Philosophie ist die Zusammenfassung der Erkenntnisse der Fachwissenschaften, um eine die Erfordernisse des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemüthes befriedigende Welt- und Lebensauffassung auszubilden. Dieses Ziel ist blos ein theoretisches. Das Gemüthsbedürfniss ist kein neues Element, denn dasselbe erhält seine Befriedigung auch in manchen Fachwissenschaften. Die Philosophie bewirkt, dass die Bedürfnisse des Verstandes und des Gemüthes befriedigt werden und bewahrt vor Uebergriffen. Auch jene moralischen Wissenschaften, welche die Bedürfnisse und Thätigkeiten des Gemüths zum Gegenstand haben, verwandeln diese in intellektuelle Fragen. Die Philosophie trachtet die Bedürfnisse des Gemüthslebens zu verstehen und demselben den ihm gebührenden Platz im Zusammenhang der geistigen Interessen des Menschen anzuweisen.

Wundt ist mit der positivistischen Auffassung nicht zufrieden. Dieselbe hätte ihm zufolge blos dann ihre Berechtigung, wenn jede Wissenschaft im Wesentlichen aus der Summa solcher Einzelerkenntnisse bestünde, unter welchen blos insoferne ein Zusammenhang wäre, als diese Erkenntnisse in den Kreis der einzelnen Wissenschafts zweige gehörten. Als Widerlegung dieser Annahme dient jedoch die Thatsache, dass die Wissenschaften nicht blos von vielen, sondern von allen Seiten zusammenhängen.

Gewisse Begriffe, wie Substanz, Ursache, Zweck, berühren das breite Gebiet der Natur und des Geistes, andere, wie Materie, Leben, Seele, Wille und Freiheit stehen in einem so verwickeltem Verhältniss zu den einzelnen Wissenschaften, dass ihre endgildige Bestimmung vom allgemeinen Gesichtspunkte unabweislich ist. Und dies bezieht sich nicht blos auf die Begriffe, sondern auch auf die Gesetze des Denkens und der Erkenntniss, welche obschon sie lediglich in einzelnen Kundgebungen erkannt werden können, ihre erschöpfende und umfassende

Auffassung indessen die zusammenfassende Prüfung der verschiedenen Anwendungen voraussetzt.

Wundt unterscheidet die Klassifikationen der einzelnen Wissenschaften und der Philosophie. Erstere haben wir bereits oben gesehen. Hier folgt die Eintheilung der einzelnen Philosophie :

Erste Fundamentalwissenschaft.

I. Formelle Logik.
II. Reale Erkenntnisslehre.
  1. Geschichtliche Entwicklung der Erkenntnisse, allgemeine Geschichte der Wissenschaften ;
  2. Logische Entwicklung der Erkenntnisse, Erkenntnisstheorie :
    a) Reine Erkenntnisslehre ;
    b) Angewandte Erkenntnisstheorie oder Methodologie.

Zweite Fundamentalwissenschaft.

I. Allgemeine Principienlehre ; Metaphysik.
II. Besondere Prinzipienlehre.
  1. Allgemeine ;
  2. Besondere Naturphilosophie.

Allgemeine Kosmo-und Biologie.

Philosophie des Geistes :
1. Allgemeine Philosophie des Geistes oder philosophische Psychologie ;
2. Philosophie der einzelnen Geistesschöpfungen : *a*) Moral- und Rechtsphilosophie ; *b*) Aesthetik und Religionsphilosophie ;
3. Theorie der Entwicklung der Menschheit und Philosophie ihrer Geschichte [1].

Die Klassifikation Wundts anerkennt neben den Fachwissenschaften den selbständigen und besonderen Charakter der Philosophie. Wir

[1] Das « System » verfällt in folgende Theile : I. Die allgemeinen formalen Bedingungen der Erkenntniss, die Arten und Gesetze des Denkens. II. Untersuchung der realen Erkenntniss. Der III. und IV. Theil behandelt die Grundfragen der Prinzipienlehre. Die metaphysischen Fragen theilt er in zwei Theile, u. s. w. Die Probleme der realen und diejenigen der transcendenten Erkenntniss. Erstere sind in jedem allgemeinen Vernunftbegriff gegeben, welche sich theils auf die Formen der Erfahrung, theils auf die Formen und den Inhalt derselben beziehen und folglich einestheils die Grundlagen der Mathematik als allgemeinen formalen Wissenschaft, theils der empirischen Natur- und Geisteswissenschaften bilden. Der V. und VI. Theil berührt die Hauptpunkte der Natur- und Geistesphilosophie und prüft deren Zusammenhang mit den allgemeinen metaphysischen Fragen.

bedauern nur, dass bei seinem subjektivistischen Standpunkte die Philosophie nichts anderes sein kann, denn eine Wissenschaft der Begriffe, die Metaphysik ist nicht mehr, als Ausbauung der Erfahrung mittels Meinungen und Hypothesen, theils imaginöre Erweiterung derselben zum Zweck der Gründung einer einheitlichen Weltansicht. Nichts verbürgt indessen, dass derselben eine Wirklichkeit entspricht.

Der berühmte Gelehrte gehört nicht zu jenen Dutzendphilosophen, welche als oberstes Ziel der Philosophie die Negation jeder Philosophie behaupten. Er erachtet es als seinen hauptsächlichsten Ruhm, dass in seinem System die Metaphysik eine centrale Stelle einnimmt. Er hält — so schreibt er in der Vorrede seines Systems — die Metaphysik für keine Begriffsdichtung, noch für ein derartig konstruirtes Vernunftsystem, welches mit eigenartiger Methode aus akpriori giltigen Bedingungen entsteht.

Was ist nun nach Wundt das Ziel und Wesen der Philosophie ? Das Ziel und Wesen der Philosophie ist die Zusammenfassung Einzelerkenntnisse zu einer den Bedürfnissen des Verstandes und des Gemöthes entsprechenden Welt- und Lebensanschauung [1].

Dem menschlichen Geist wohnen ausserdem noch zwei Richtungen inne, welche ganz oder theilweise ähnliche Tendenzen bekunden. Die eine ist die Religion, welche bei dem Erscheinen der Philosophie bereits eine entwickelte Weltanschauung vertrat; die anderen sind die Fachwissenschaften, welche geschichtlich aus der Philosophie hervorgingen und stutenweise eine immer grössere Selbständigkeit erlangen.

Die Philosophie hat nicht den Beruf eine Religion oder eine Gesellschaft zu gründen oder zu ersetzen. Sie hat ihre doppelte Aufgabe, einestheils die Erforschung der religiösen Gefühle und Vorstellungen, anderentheils die Einfügung der religiösen Elemente in die allgemeine Weltanschauung. Sie unterzieht die Geschichte der religiösen Ueberlieferungen einer Kritik, die interpretirt die Theologie der einzelnen Religionsgenossenschaften, aus welcher sie Alles ausscheidet, was in den allgemein giltigen Lehren des Selbstbewusstseins seine Erhärtung nicht findet.

Die Wissenschaft kann nicht die Aufgabe haben, eine Religion zu gründen oder eine Gesellschaft zu organisiren.

Nachdem die Fachwissenschaften einem mit der Philosophie gemeinsamen Ziele dienen, so fragt es sich : welcher Wirkungskreis bleibt der Philosophie ? Entweder bietet sie uns die allgemeinen Ergebnisse der einzelnen Wissensfächer, wie der Positivismus Comte's, welcher bei Wahrung des allgemeinen Charakters der Philosophie die hierar-

[1] « Es besteht überall in der Zusammenfassung der Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemüthes befriedigenden Welt- und Lebensanschauung. » Syst. 2.

chische Encyklopädie der einzelnen Wissenschaften ist. Oder es besteht der selbständige Beruf der Philosophie darin, die allgemeinen Bedingungen der Erkenntniss zu erforschen, also eine Erkenntnisstheorie zu bieten.

Die Philosophie ist jene allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Fachwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System vereinigt [1]. Die Philosophie ist nicht Grundlage der Fachwissenschaften, sondern sie beruht mit denselben auf gemeinsamen Grundlagen. Nachdem sie jedoch die Aufgabe hat, die Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu einer widerspruchslosen Weltanschauung zu vereinigen, so ist sie das regulative und leidente Prinzip derselben. Ihre Aufgabe ist es, den Grund der auftauchenden Widersprüche blos zu legen und die Missverständnisse zu entfernen. So ersteht die wissenschaftliche Philosophie.

Der Umstand, dass sie in Formale und Einzelwissenschaften zerfällt, bedeutet noch keinen verschiedenen Gegenstand. Ihr Standpunkt kehrt schliesslich dorthin zurück, wohin die alte Definition der Philosophie, wonach die Philosophie die Wissenschaft der höchsten Begriffe und Prinzipien, die Wissenschaft der Ursachen ist, welche sich über die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften erhebt. Denn auch nach der Ansicht Wundts sind die Objekte der Wissenschaft und der Philosophie identisch, blos ihre Gesichtspunkte sind verschieden. Die Philosophie — sagt er — betrachtet die Sachen unter einem höheren Gesichtspunkte. Das bedeutet so viel, dass ihre Begriffe und Lehrsätze einer höheren Ordnung angehören, als diejenigen der Einzelwissenchaften. Das Sein, die Ursache, der Grund, das Ziel u. s. w. sind in der Philosophie zu erörtern, während die minder allgemeinen Sachen in die Einzelwissenschaften gehören.

Im Geiste Wundts lehrte die positivistische mit der philosophischen Denkweise in einem bewunderungswürdigen Bund zusammen. Nach der Auffassung Wundts würden die Einzelwissenschaften mit den philosophischen Wissenschaften zusammenschmelzen. Der Philosophie bliebe nichts mehr übrig, als die ob zwar widerspruchslose Systemisirung der durch die Einzelwissenschaften gereichten Begriffe [2]. Wundt wird es kaum gelingen, diese Auffassung abzuwehren, obschon er in der Praxis seine Grundsätze nicht befolgt.

Nach der Erkenntnisstheorie Wundts kann von einer Giltigkeit der

[1] « Die allgemeine Wissenschaft, welche durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat. » Ebd. S. 21.

[2] « So wie Naturwissenschaft die Systematisirung der verschiedenen Verallgemeinerungen ist, welche wir mittels des Details erlangt haben, ebenso ist die Philosophie die Systematisirung der Verallgemeinerungen. Mit anderen Worten : Die Naturwissenschaft bietet die Erkenntniss, und die Philosophie die Doktrine. » Lewes, Gesch. d. Phil.

Metaphysik eigentlich nicht die Rede sein. Seinen Ideen entspricht keine Wirklichkeit dieselben sind nur eine Ergänzung der Wirklichkeit. Er geht von dem Gegebenen aus und sucht die Ergänzung desselben.

Wundt geht von der Mathematik aus. Die Mathematik kennt eine zweifache Ergänzung der gegebenen Grenzen, nämlich die quantitative und die qualitative Transcendenz, das Reale das ist das Wirkliche und das Imaginäre das ist das Eingebildete. Als Beispiel des Ersteren gilt die Ergänzung und Progression der ganzen Zahlen bis ins Unendliche. Wenn wir aber aus den gegebenen Quadratwurzeln aus negativen Quantitäten stammende bilden, so können wir in dem gegebenen Raume von drei Dimensionen zu 4,5 Dimensionen gelangen. Und so haben wir aus dem Reiche der Wirklichkeit, im Kreise der imaginären, irrealen Wirklichkeit eine aus qualitativ verschiedenen Gliedern bestehende Reihegebildet.

Den Gegenstand unserer Erkenntniss bildet nach der mathematischen Methode ein zweifaches unendliches, nämlich das reale und das imaginäre Unendliche. Das Erstere gründet sich auf die Unendlichkeit des Fortschreitens des Gedankens ; die gegebene Form der Erfahrung bleibt jedoch. Mittels des imaginären Unendlichen bilden wir neue Begriffe, welche sich von Anbeginn und qualitativ von denjenigen realen verwandten Begriffen unterscheiden, aus welchen sie sich entwickelt haben. Im ersten Falle ist die unendliche Progression eine quantitative, im zweiten ist sie eine qualitative. Die erste ist die Erbauung, die Construktion der nicht gegebenen Wirklichkeit ; die zweite ist die Denkmöglichkeit.

Auch die metaphysische Progression ist nach Wundt eine zweifache. Die erste Reihe führt zur Idee der unendlichen Gesammtheit des Ganzen, die zweite zur Idee der letzten, unbedingten Einheit. Nachdem beide Ideen aus der Erfahrung herstammen, und wir dieselben dennoch ausser aller Erfahrung als den Abschluss einer gewissen, vollendet gedachten, unendlichen Reihe ansehen, so entsprechen sie den mathematischen Begriffen des unendlich Grossen und unendlich Kleinen. Diese Begriffe sind auch in der Form des Regresses des nie endenden und des abgeschlossenen Unendlichen anzuwenden. Die erste Form deshalb, weil die Ausdehnung über alle Grenzen ein wirkliches Postulat ist ; die zweite, weil die Idee der Einheit ein ähnliches Resultat ist.

Die psychologischen und ontologischen Ideen gehören zur imaginären Transcendenz.

Hat die Metaphysik blos soviel Werth und reale Bedeutung, so hat sie auch aufgehört eine Wissenschaft zu sein.

Bei aller Verehrung, dir wir einem so hervorragenden Geiste zollen,

bemerken wir übrigens, dass die mathematische Methode (Transcendenz) nicht als das Muster jeder Transcendenz betrachtet werden kann. Ia, um die über der Erfahrung existirende Welt zu begreifen, bedürfen wir gar keiner unendlichen Progression. Die durch die Erfahrung gegebene Erscheinung fordert das in der Erfahrung nicht Gegebene; das zufällige Dasein weist auf das nothwendige hin. Die über der Erfahrung stehende, qualitativ verschiedene Substanz und Ursache sind nach Wundt blos imaginäre, oder höchstens Denkmöglichkeiten, wo dieselben in der That Wirklichkeiten sind. Ohne Substanz ist eine Erscheinung nicht möglich, ohne letzte nothwendige Ursache sind zufällige Erscheinungen nicht begreifbar.

Eine unendliche Reihe der Ursachen ist eine Unmöglichkeit; eine reale wirkende Ursache ohne nothwendige erste Ursache ist einfach ein Unding. Die stetige, nie abgeschlossene Progression, die unendliche Möglichkeit, das Infinitum potentiale, das Produkt der die qualitative Progression ausschliessenden wirklichen Transcendenz sind nackte Begriffe ohne Wirklichkeit. Und nach Wundt wäre gerade dies die Wirklichkeit. Nichts zwingt uns das ganze All als unendliche Gesammtheit, als ganzes aufzufassen. Im Gegentheil, diese Idee ist nicht nur keine Denkmöglichkeit, sondern ein offener Widerspruch. Die erfahrungswürdige Welt ist endlich; die in derselben existirenden Dinge sind zufällig. Ein nothwendiges Wesen muss existiren, sonst könnte nichts existiren. Die zufällige Welt kann keine nothwendige Einheit, desto weniger ein unendliches Ganzes schaffen. Denn das Nothwendige denken wir endweder als unendlich, oder endlich; im letzteren Falle werden wir nie ein unendliches bekommen, da das Unendliche nicht aus endlichen Theilen zusammengesetzt sein kann; im ersteren Falle dagegen kann es kein Theil des Endlichen sein, da es an sich unendlich ist. Das Nothwendige kann nicht endlich sein. Dieses Wesen muss existiren. Dieses unendliche Wesen ist keine blosse Denkwürdigkeit, sondern Wirklichkeit.

Unsere Eintheilung wäre die folgende :

Formale Wissenschaften und Wissenschaften der Realität.

allgemeine — besondere

Algebra und Functionenlehre.

synthetische Geometrie, synthetische Kinematik,
analytische Geometrie, analytische Kinematik.

Naturwissenschaften, Gesellschaftswissenschaften, Philosophische Wissenschasften

allgemeine — besondere

Mechanik, Physik, Chemie, Biologie.

Astronomie, Chemie, Mineralogie, Botanik, Zoologie mit den verschiedenen geographischen Wissenschaften.

Allgemeine — Rechts- und Staatswissenschaften.

1. Anthropologie, ethnographische und statistische Wissenschaften,
2. Sprachwissenschaften,
3. Geschichtswissenschaften, sammt der Geschichte der Wissenschaften
4. Allgemeine Gesellschaftswissenschaft, die sogenannte Sociologie: die im Leben der Menschheit zu Tage tretenden Regelmässigkeiten, Gesetze, Analogien mit den physischen Gesetzen, Philosophie.

Privatrecht, Staatsrecht, Völkerrecht, die verschiedenen juridischen Disziplinen.

Staatslehre, Verwaltungsrecht, Nationalökonomie u. s. w.

1. Logik : *a*) formale Denklehre, *b*) Erkenntnisslehre, *c*) Methodologie :
   - *a*) allgemeine Methoden der Forschung,
   - *b*) spezielle Methoden der Einzelwissenshaften.
2. Ontologie, Wesenlehre, Principienlehre oder Metaphysik.
3. Psychologie : *a*) empirische Psychologie und Psychophysik, *b*) reine Psychologie.
4. Cosmologie, bezw. Naturphilosophie.
5. Moral- und Rechtsphilosophie.
6. Aesthetik und Pädagogik.
7. Religionsphilosophie.

In diese Eintheilung wird es ein Leichtes sein, die betreffenden Hilfs- und vergleichenden Wissenschaften einzufügen.

LE CONCEPT THOMISTE
DE L'INSTINCT DES ANIMAUX

par le R. P. J. de Langen-Wendels, O. P.

Le problème de l'instinct, personne ne le conteste, se range parmi ceux qui, une fois posés, ont quelque chose d'agaçant pour tout esprit curieux.

En soi plein de mystères apparemment insondables, embrouillé par une foule d'hypothèses contradictoires, il s'allie de si près aux graves questions qui intéressent l'humanité, et enfonce ses racines si avant dans le domaine obscur de la psychologie, que toute tentative sincère pour le débrouiller et l'éclaircir est à même de faire faire un pas à la science. Aussi les excellents et très érudits mémoires de M. de Kirwan, sur l'instinct, présentés aux Congrès précédents, ont-ils remporté de vives sympathies scientifiques, en provoquant des débats animés et piquants. C'est pourquoi je me flatte que cette étude pourra compter sur l'attention indulgente du IVe Congrès scientifique.

L'examen tant soit peu approfondi de la question nous porte à constater qu'elle présente une double face : elle a son côté négatif et son côté positif.

Que la notion de l'instinct se refuse à une fusion avec celle de l'intelligence humaine, qu'au contraire ces deux concepts offrent des contrastes irréductibles, c'est là une thèse qui, de plus en plus, tend à être commune parmi les savants sérieux, et, sauf de très rares exceptions, l'est de fait entre spiritualistes. Mais s'il existe une différence essentielle entre l'homme et l'animal, qu'est-ce donc que ce principe mystérieux, qui, en ces derniers, opère ces phénomènes multiples, similaires à s'y méprendre aux plus belles manifestations du génie humain ? — Ici les systèmes abondent, s'entre-choquent ; les notions lucides cèdent la place à une terminologie indécise, flottante. Sous le mot d' « instinct », parfois, se trouvent étrangement accolés des faits nombreux, disparates, ressortissant des sciences les plus variées : psychologie, mécanique, chimie, biologie, etc.

Des exigences de polémique contre l'école matérialiste et évolution-

niste ont, peut-être, une part très large dans cette confusion d'idées et de noms. Ne fallait-il pas concentrer toutes les forces sur la thèse à l'appui du point menacé, son côté négatif?

Et pourtant il est d'urgence, ce me semble, de consolider son côté positif, souvent assez malmené ; de poser les fondements d'une psychologie animale solide et rationnelle, qui ne se contente pas de classifier les faits modernes d'après des systèmes plus ou moins ingénieux et arbitraires, mais se fait une loi de les asseoir sur les bases immuables d'une saine philosophie. Par ce moyen il sera plus facile d'éviter un double inconvénient : celui de tomber dans des exagérations et des erreurs opposées à celles qu'on se propose de combattre; celui de se perdre dans les dissertations nuageuses et stériles.

« Il n'est pas donné au premier venu de parler correctement de la bête », dit M. Fabre [1]. Parmi cette classe trop nombreuse des « premiers venus » il serait injuste de ranger saint Thomas, le penseur perspicace et prudent, et son maître Albert, le grand naturaliste médiéval, écrivain patient du livre « De Animalibus. » Leur intelligence lucide, nourrie par la sagesse de l'antiquité et de leurs contemporains, pourrait très bien, pensons-nous, se plier aux données des temps modernes, les féconder même, d'autant plus que celles-ci n'ajoutent rien de nouveau, quant à la substance, à ce qu'ils savaient par étude et par expérience.

Nous nous proposons de donner un exposé objectif et méthodique de ce qu'ils ont pensé touchant l'instinct : sa nature, ses propriétés, ses limites, ses contrastes avec la raison. — Or, les phénomènes de la vie animale variant presqu'à l'infini, la méthode rationnelle veut que nous recherchions, en premier lieu, ce en quoi ils conviennent, leur principe commun; c'est là ce que nous appelons : *l'instinct en soi.* Réunir toutes les pensées de saint Thomas et d'Albert sur ce point et en dégager un concept essentiel, c'est le seul but de ce travail.

Nous réservons à une étude spéciale, qui fera suite à celle-ci, l'exposition de leur doctrine sur *les instincts,* c'est-à-dire, sur les modifications variées de l'instinct, les phénomènes qui se différencient dans les diverses espèces des animaux.

I

Notions préliminaires. Forme, inclination.

Avant d'entrer en matière, il est, ce me semble, indispensable d'appeler l'attention sur une idée de saint Thomas, si simple et si grandiose

[1] *Nouveaux souvenirs entomologiques,* p. 125.

à la fois, qui, sous le souffle de son génie, déploie dans tous ses ouvrages sa fécondité merveilleuse. C'est le principe, que toute forme est suivie d'une inclination : « *quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio* [1]. »

La forme, c'est le principe déterminant d'un sujet, lui imprimant son caractère propre, essentiel, lui donnant sa place marquée dans la hiérarchie des êtres. — Or, un être créé, par le fait même de son existence, n'a pas atteint sa perfection suprême ; il peut, il doit même s'épandre au dehors, se mettre en contact avec le monde ambiant, attirer à soi ce dont sa nature puisse être élevée à un plus haut degré d'être, non pas pour jouir de sa possession égoïste, mais afin de l'échanger de nouveau à d'autres êtres. — Voilà l'inclination, source féconde du mouvement, de l'action. — Cependant, considérée en soi-même, l'inclination n'est qu'un élément dynamique, indéterminé, aveugle, incapable par sa nature seule de tendre à un but concret. C'est pourquoi, il lui faut un principe dirigeant, qui lui montre la voie sûre par où elle devra pousser le sujet en avant vers sa fin : le complément de son être. C'est encore la forme qui, en communiquant à une chose l'être, et l'être déterminé, fait naître de son propre fonds l'inclination, et l'inclination déterminée, c'est-à-dire, est cause de sa nature et de son actualité. — Ainsi le principe thomiste a l'importance d'une loi philosophique fondamentale : Une notion claire et complète de la nature intime d'une chose nous fournit une donnée infaillible, pour en déduire *à priori* le caractère, les propriétés, les limites de ses tendances et de ses actions. Pour en être convaincu, nous n'avons qu'à suivre saint Thomas, appliquant cette loi aux cas particuliers.

Voici d'abord un être purement matériel, un corps, dans le sens restreint du mot. En fouillant son essence, nous n'y trouvons qu'une seule forme, sa forme substantielle, qui, contenue dans les limites étroites de la matière, y est abîmée, immergée, selon l'expression pittoresque de saint Thomas, — *forma immersa in materia.* — Condamnée à subir sa dépression, elle en fait un être tellement un, individualisé, que sa nature exclut l'aptitude même à recevoir en soi d'autres formes. Donc, la forme naturelle unique et limitée ne saurait engendrer qu'une inclination naturelle [2], limitée, *uniforme,* dirigée, en d'autres termes, vers un seul but, d'une rigidité nécessaire et inflexible, comme possède la nature de l'être même, d'où elle découle et qu'elle meut.

Vient ensuite le monde supérieur des êtres spirituels, dont la forme subsistante, ne subissant plus l'individualisation de la matière, se suffit à elle-même pour achever la plénitude de sa nature, et pour porter sans

[1] Iª, q. LXXX, a. 1.

[2] Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quæ appetitus naturalis vocatur. — Iª, q. LXXX, a. 1.

autre soutien tout le faix de son être. — Cette forme, assurément, elle aussi, est naturelle, unique; mais son unité, n'étant plus condensée dans les bornes matérielles, a gagné en ampleur et en richesse. Elle est d'une capacité assez grande pour recevoir des formes de toutes les choses du monde, qui s'impriment et se réfléchissent en elle, et, en perfectionnant sa nature, y sont elles-mêmes ennoblies, revêtent sa spiritualité. Ce sont les formes intentionnelles, les similitudes des choses, les idées enfin, qui amènent l'être spirituel aux sommets de la perfection : la connaissance [1].

L'inclination devra ressentir le contre-coup de cette perfection de l'être. Certes, il faut admettre ici encore un appétit naturel, nécessaire, s'attachant aveuglément au bien de la nature; mais, parallèle à la faculté réceptive des formes intentionnelles, une autre force s'est dégagée du même fonds, une puissance éminemment active, qui fait tendre l'être aux perfections, représentées par ces formes. L'inclination d'abord confuse, identifiée presque avec la nature, devient : faculté appétitive, volonté, *liberté*. Car ce n'est plus la forme naturelle qui lui imposera sa loi de fer inéluctable; elle cherche ses normes dans les formes, purifiées de toute matière, acquises par l'activité propre d'un esprit qui en dispose avec une souveraine puissance, qui a pleine conscience non seulement de soi-même, mais encore de la valeur intrinsèque, absolue et relative, des choses, dont elles sont les images fidèles. Le continuel va-et-vient de ces images ne pourra ternir la pureté de sa nature. L'esprit est maître de ses idées, comme de son jugement.

Or, l'esprit, en se renfermant dans son activité, peut se délecter dans la variété, l'agilité, les combinaisons de ces idées, et en distiller la vérité pour la contempler; c'est alors qu'il s'appelle la raison spéculative [2]. — Ce même esprit cependant, en tant que raison pratique, trouve dans ses formes représentatives du bien des choses extérieures, qu'il se peut assimiler par ses actions, le substrat d'un jugement indépendant, définitif. Et c'est ce jugement pratique, imposé consciemment et impérieusement [3] à l'appétit, qui devient sa règle, et trace la ligne qu'il devra suivre dans la recherche du bien. Donc, c'est en vertu du jugement souverain et spontané d'un esprit indépendant, ayant

[1] Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi suam formam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. — Iª, q. XIV, a. 1.

[2] Intellectus speculativus est, qui quod apprehendit non ordinat ad opus sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit ordinat ad opus. — Iª, q. LXXIX, a. 11.

[3] D'après saint Thomas, le décret (imperium), c'est-à-dire l'acte qui, précédant immédiatement le vouloir catégorique et efficace, le détermine et le réalise, découle directement de l'intelligence. « Imperare est essentialiter rationis. » — Iª 2æ, q. XVII, a. 1.

plein pouvoir sur tout le trésor de ses idées, que l'appétition et l'action qu'il provoque seront parfaitement indépendantes, justiciables seules de l'hégémonie d'un être immatériel. Ainsi la liberté, émanée du fond de sa nature, se ramifie dans la double faculté appréhensive et appétitive si bien que, en découlant de la volonté, elle a sa cause, son fondement dans le jugement [1]. — Ces doctrines, on le voit, posent sur l'axiome thomiste : Telle la forme, telle l'inclination.

L'exposition de cet axiome m'a paru nécessaire, puisqu'il pourra nous guider et nous éclairer dans les régions obscures du monde sensitif des animaux. En effet, ceux-ci tiennent le milieu entre les êtres matériels et les êtres spirituels. Ils sont animés par un principe formel, psychique, qui, impuissant à subsister par les ressources de sa nature seule, les expose à tous les changements de la matière, qui les enfante, les alimente, les engloutit. D'autre part, il se déroule dans leur existence nombre de phénomènes, qui, en faisant constater chez eux les facultés supérieures, offrent tant d'analogies avec le monde des esprits, que saint Thomas ne paraît pas se troubler devant l'étrange épithète qu'il applique aux bêtes : « des substances spirituelles-sensitives [2]. »

J'ajoute encore cette remarque importante, empruntée au docte commentateur de saint Thomas, le cardinal Cajétan [3]. Pour arriver à une notion claire du principe moteur des actions animales, il nous faut beaucoup de circonspection. La méthode empirique doit nous mettre en méfiance : nous fiant à elle seule nous ne tarderions pas à nous engager dans un fouillis d'erreurs. Car, ou bien nous serions tentés d'interroger notre propre conscience sur les faits qui se passent dans notre animalité ; procédé fort simple en apparence, mais aussi fort défectueux, pour la raison concluante que..... nous ne sommes pas des bêtes, que notre intelligence se mêle à presque toutes nos actions sensitives, puisqu'enfin cette vie en elle-même, par son union intime à l'âme spirituelle est ennoblie et se rehausse, pour ainsi dire, au point de soustraire ses véritables limites à notre connaissance. — Ou bien nous avons recours à l'observation directe des faits et gestes des animaux. N'est-ce pas là, demande le savant cardinal, — et l'expérience de notre siècle fait foi de la parfaite justesse de ses paroles —, n'est-ce pas là s'exposer à ce que les logiciens appellent une *fallacia consequentis,* en supposant à ces effets, susceptibles des explications les plus variées, une cause qui dans les bêtes surpasse de beaucoup leur nature ? Donc, concluons-

[1] Liberum arbitrium, seu electio, est actus voluntatis secundum tamen quod manet in ea virtus rationis et intellectus. — 2 Dist. XXIV, q. I, a. 3.

Totius libertatis radix est in ratione constituta. — *Quæst. disp., de Veritate,* XXIV, a. 2.

Radix libertatis est voluntas, sicut subjectum ; sed sicut causa, est ratio. — 1ª 2æ, q. XVII, a. 1 ad 2.

[2] Quia vero in substantia *spirituali sensitiva,* etc. *Q. D., de Verit.,* XXIII, a. 1.

[3] *Comment. in* 1am 2æ, q. XL, a. 3, nis 3 et 4.

nous avec lui, la voie la plus sûre à suivre, pour arriver au *concept* précis de l'instinct des bêtes, c'est l'analyse patiente et délicate de leur essence, puis la vérification scrupuleuse de nos conclusions par les faits observés.

Or, puisqu'il existe dans les bêtes des facultés de connaissance et des facultés d'appétition, l'axiome thomiste de l'inclination, fidèle écho de la forme, veut que, en recherchant la nature de l'instinct, principe de leurs mouvements, nous soumettions ces deux groupes de facultés à un examen approfondi.

II

Facultés de connaissance sensible. Imagination. Sens appréciatif.

La sensibilité — *sensibilitas* — d'après saint Thomas, n'est pas une faculté réelle, distincte, mais une faculté nominale, un nom générique, couvrant l'assemblage des puissances et des forces qui découlent formellement de la vie sensitive.

Ces puissances sont réunies en deux groupes bien caractérisés : celui des appréhensives, qui reçoivent et conservent les impressions des objets extérieurs ; celui des appétitives ou affectives, désignées par le nom collectif d'appétit sensible ou de sensualité, par lesquelles la bête s'étend vers les choses représentées par sa connaissance.

Le premier groupe est subdivisé en deux classes : celle des cinq sens externes, qui, recevant les impressions de leurs qualités sensibles, établissent le contact direct avec les corps environnants. Il me paraît inutile d'entrer en des détails, les supposant assez connus, encore qu'ils n'ont qu'un rapport très lointain avec la question qui nous occupe. Les quatre sens internes forment la deuxième catégorie. Ils sont :

Le sens commun ou central — *sensus communis* — ou, si l'on préfère une terminologie moderne : la conscience sensible, la faculté d'aperception. C'est une puissance organique, à laquelle aboutissent les diverses sensations externes, qui les perçoit et les distingue entre elles comme de même elle reconnaît et discerne les qualités sensibles déjà perçues séparément, mais qui se présentent à elle dans une impression totale.

L'imagination — *vis imaginativa.* — Sa fonction se porte à conserver les images élaborées et reconstruites dans le sens commun, et à les rappeler à la conscience dans l'absence des objets et de leur observation directe.

Le sens appréciatif ou force estimative — *vis æstimativa* —, qui dans

l'image sensible observe ce qui est utile ou nuisible non pas à tel ou tel organe, mais à toute la constitution physique de la bête.

La mémoire sensible — *vis memorativa* — qui, d'après saint Thomas, est ce que l'imagination est au sens commun ; c'est donc un pouvoir où s'accumule tout ce que l'estimative a perçu dans le passé, et qui, à un moment donné, cause sa réapparition [1].

Il est hors de doute que chacune des sensations externes et internes ait sa part dans l'ébranlement de l'appétit animal. Saint Thomas, néanmoins, lorsqu'il recherche dans les bêtes les ressorts intimes qui par leur influence immédiate font jouer le rouage de leur motilité psychique, s'en rapporte seulement à deux facultés : l'imagination et la force estimative. En effet, les sens externes et le sens commun ne sont excités que par la présence physique et actuelle des objets, tandis que l'observation constate les mouvements nombreux des bêtes vers les objets absents. Et de plus, l'imagination, qui résume et condense toutes les perceptions précédentes, suffit à nous donner un aperçu complet de leur influence réunie. Quant à la mémoire, — nous aurons l'occasion de le remarquer dans une étude spéciale — elle joue un rôle très accentué, prépondérant, dans plusieurs phénomènes de la vie animale : rôle secondaire toutefois, puisque, n'ajoutant aucun élément essentiel aux données du sens appréciatif, elle se borne à les répéter. — Nous attachant donc à l'idée de saint Thomas, que, dans la bête, les deux forces imaginative et estimative comptent seules parmi les causes dirigeantes de ses actions [2], nous espérons dégager de leur étude plus détaillée quelques lumières, qui puissent éclaircir le vrai concept thomiste de l'instinct.

L'ancienne philosophie se plaisait à dire que l'imagination est un trésor — *arca* — qui garde fidèlement toutes les images avec leurs plus fines nuances. Faculté extrêmement irritable, le moindre choc du dehors, une minime excitation interne, psychique, la met en éveil, et voilà tout ce monde d'objets, combinés, qui se déroule de nouveau, d'un seul jet, dans toute la fraîcheur et vivacité de la sensation primi-

[1] I^a, Q. LXXVIII, a. 4. — Opusc. XL *de Potentiis animæ*, c. IV. — II *de Anima*, lect. 3. Cfr. Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosoph. thomist. Philos. naturalis*, Pars III, Qu. VIII, a. 1, *de Sensibus internis*. (Edit. Vivès, T. III, p. 397 seq.)

[2] Saint Thomas distingue une triple force motrice sensible « *vis motiva* » : — 1° la force directive, « *per modum dirigentis* », émanant de l'imagination, en tant qu'elle présente à l'appétit les images des objets désirables « *ostendendo formas sensibiles* », et du sens appréciatif qui y ajoute le motif de leur appétibilité : « *ostendendo intentiones* » ; — 2° la force impulsive « *per modum imperantis* » qui s'exerce par l'appétit sensible ; — 3° la force exécutive « *per modum exequentis* » qui comprend l'assemblage des forces nerveuses et musculaires de l'organisme vivant. (Opusc. XL *de Potentiis animæ*, c. V.) Cette même classification se retrouve dans Albert le Grand : *Isagoge in libros Aristotelis*, Pars V, *de Anima*, CXX et XXI ; *Summa de Creaturis*, Tract. I *de Homine*, q. XXXVII, a. 1 ad 2.

tive. Ces images, en retraçant trait pour trait la physionomie des objets extérieurs, en les suppléant, fournit à la bête le moyen précieux, pour qu'à tout instant elle puisse reconnaître parmi eux les choses aptes à enrichir et perfectionner sa nature, qu'elle pourra conquérir par ses actions. — Cependant, ici finissent ses fonctions. Ses simulacres, copiés d'après les sensations originales, ne révèlent que les qualités physiques, les apparences des choses, leur couleur, leur son, etc. Son caractère passif et réceptif ne s'étend pas à mettre en relief ce qui jusque-là était caché : leur nature intime. Ainsi, dit saint Thomas, l'imagination, tout en dessinant les contours des choses, est incapable d'impressionner l'appétit, si la perception du bien ou du mal ne s'y ajoute. Ses images sont à peu près comme les choses terribles peintes sur tableau ; le spectateur sait à quoi s'en tenir, ce n'est pas fait, cela, pour lui donner la chair de poule [1]. Albert renforce encore cette comparaison ingénieuse, empruntée à Aristote, aux dépens de l'imagination, fiction d'une moindre réalité encore, selon lui, qu'une peinture [2]. Il n'y a donc rien d'étonnant à voir les anciens insister sur la ressemblance de cette faculté avec la raison spéculative. Celle-ci ne descendant pas des hauteurs de la contemplation du vrai pour actionner l'émotivité de la volonté, sa spéculation demeure inféconde par rapport à l'expansion de l'activité humaine.

De même, dit Albert, l'imagination, dans l'ordre sensible, est une sorte de spéculation des choses senties, incapable par soi de donner l'éveil à l'appétit. Pour parler le langage scolastique : elle montre l'objet matériel, physique de ses tendances, mais ne peut saisir son objet formel, son véritable motif, son principe déterminant.

C'est l'action essentielle d'une force distincte, qui est à l'imagination ce que la raison pratique est à la raison spéculative [3] : faculté supérieure aux autres puissances sensorielles, en activité et en noblesse, placée au faîte de l'animalité, qui par elle confine, se continue —

[1] Apprehensio sensibilis non causat motum aliquem, nisi apprehendatur sub ratione convenientis vel inconvenientis ; et ideo...... ad ea quæ sunt in imaginatione hoc modo nos habemus, ac si essemus considerantes terribilia in picturis, quæ passionem non excitarent, vel timoris, vel alicujus hujusmodi. — 2 Dist. XXIV, q. II, a. 1.

[2] Sicut videmus in pariete res pictas quæ non sunt in re ; ideo nemo timet leonem pictum, vel lupum pictum. Imaginatio autem in phantasia adhuc minus habet de rei veritate, quam in pariete, sicut fictum minus habet de veritate rei, quam depictum. — Alb. le Gr., III *de Anima*, Tr. I, c. 6. Cfr. *Compendium theologicæ veritatis*, lib. II, c. XXXVIII.

[3] Unde sicut intellectus practicus se habet ad speculationem, ita se habet æstimativa ad imaginationem. — Alb. le Gr., *Comp. theol. ver.* L. II, c. XXXVIII.

Differt intentionem accipere per modum veri speculativi tantum, et accipere per rationem appetibilis et delectabilis. Et primo (modo ?) intentionem accipit phantasia, secundo modo æstimativa. — *Summa de Creat.* Tr. I *de Hom.*, q. XXXVII, a. 1 ad 1. — Cfr. S. Thomas, 2 Dist. XXIV, q. II, a. 1 et ad 1 ; 3 Dist. XVII, q. I, a. 2 ad 2.

continuatur — à la vie intellectuelle de l'homme [1]. Chez le Docteur Angélique l'idée de l'instinct se mêle constamment à celle qu'il s'est faite du sens estimatif, au point qu'elles paraissent se fondre quelquefois. « L'instinct, dit-il quelque part [2], s'appelle estimation. » Il importe de suivre ses pensées de près.

L'objet générique de cette force se trouve indiqué dans la formule qui, inventée par les philosophes arabes et adoptée par Albert et saint Thomas, a reçu depuis tous les honneurs de l'Ecole : *l'estimative est une aptitude à percevoir, dans un objet saisi par les sens, ce qui n'est pas perçu par eux* [3].

Rappelons-nous ce que nous disions précédemment : ce qui seul est capable d'affecter les sens externes, ce sont les qualités sensibles, physiques, le dehors des choses. Sous ces enveloppes se cachent d'autres qualités plus intimes, qui, pour ne pouvoir pas revêtir des formes palpables, n'en sont pas moins réelles, et dont l'animal doit avoir conscience dans les phases variées de sa vie. C'est un fait acquis d'ailleurs, dit saint Thomas, que cette connaissance ne leur fait pas défaut : ainsi la brebis fuit le loup non parce que sa couleur ou sa figure ont quelque chose de repoussant, mais parce qu'elle a reconnu son ennemi naturel ; et l'oiseau ramasse une paille, puisqu'elle est utile à son nid, et non pas parce que c'est une chose agréable à voir [4].

On voit de là que saint Thomas, en constatant le fait de son existence, a spécifié davantage l'objet du sens appréciatif. Ce sont les objets, en tant qu'ils sont utiles ou nuisibles, les choses amies ou ennemies, convenables ou non ; ce sont enfin les rapports concrets, individuels d'un objet, non pas à un organe déterminé, mais à la nature animale même [5].

Comment cet objet est-il saisi par l'estimative ?

Son acte accuse trois traits caractéristiques ; mieux vaut dire qu'on peut l'envisager sous un triple aspect. Puisqu'il sort d'une puissance qui rallie les puissances appréhensives aux puissances appétitives, il est clair qu'on peut la considérer, 1° dans sa connexion avec l'imagination, 2° en soi-même, 3° dans son influence sur l'appétit, qui le suit.

[1] Animalia continuantur hominibus in æstimativa, quæ est supremum in eis, secundum quod aliquid simile operibus rationis operantur. — 3 Dist. XXXV, q. I, a. 1 ad 1.

[2]...... Animalia cognoscunt rationem convenientis et nocivi per instinctum naturæ, qui dicitur æstimatio. — 3 Dist. XXIV, q. I, a. 1 ad 4.

[3] Æstimativa est virtus apprehendens de sensato quod non est sensatum. — Opusc. XL *de Pot. Animæ*, c. IV. — Cfr. Albert le Grand, *l. c.*

[4] Sicut ovis venientem lupum fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ ; et similiter avis colligit paleam, non quia delectat visum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat hujusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. — I^a, q. LXXVIII, a. 4.

[5] Utile et nocivum — conveniens et inconveniens — amicitias et inimicitias. — *L. c.* Opusc. XI *de Pot. Animæ*, c. IV ; Alb. le Gr., *l. c.*

* * *

I. Son activité se déploie au plus haut degré *en présence de l'imagination* [1]. En vérité, tandis que les autres sens reçoivent leurs impressions achevées des objets, de manière que leur sensation s'accomplisse par leur modification, leur affection passive même [2], le sens appréciatif doit avoir une énergie plus intense, qui, en découvrant sous les images sensibles de l'imagination sa forme intentionnelle, la met en saillie, pour qu'il en puisse être actualisé. Et cette « espèce », maître Albert nous l'affirme, cette forme représentative du bien ou du mal concret, mise à découvert dans le simulacre sensible, ce n'est pas, entendons-nous, une forme spirituelle, mais une espèce *immatérielle,* en ce sens qu'elle ne saurait pénétrer et actionner aucun autre sens [3]. — Mais alors il faudrait constater ici une action semblable à celle de l'entendement humain ? — Sans doute, nous répond saint Thomas, car n'y a-t-il pas une ressemblance frappante entre l'intellect, qui, bien qu'éveillé par les sens, connaît néanmoins, dans les choses senties par eux, ce qu'ils ignorent, et l'estimative, qui agit d'une façon analogue quoique inférieure et imparfaite, son action ne pouvant s'étendre hors du monde sensible [4] ? — Il y a donc abstraction ? — Eh ! nous dit Albert, qui pourra se choquer de l'usage de ce terme, si noble qu'il soit, tant que nous tenons ferme à la doctrine, que cette action ne s'opère pas hors du sensible, mais au dedans, que la forme abstraite n'est pas mise à part, ni dépouillée de tout alliage matériel et individuel, mais qu'elle reste contractée et retenue dans l'image sensible; que, pour tout dire, elle n'est pas universalisée [5] ?

[1] Est autem æstimativa magis activa quam imaginativa, quoniam elicere imagines est aliquid agere, et magis perfectum est quam speculari imagines. — Alb. le Gr., III *de Anima.* Tr. I, c. II.

[2] Sensum affici est ipsum ejus sentire.

[3] Est autem (æstimativa) virtus transcendens, quia apprehensio sua non est formarum sensibilium et materialium, sed *immaterialium;* bonitas enim et malitia... in se non sunt formæ materiales, neque in sensu cadentes exteriori, tamen sunt accidentia sensibilium, et horum est virtus æstimativa. — Alb. le Gr., *Isag.* P. V, *de Anima,* c. XVIII.

[4] Licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit, quæ sensus percipere non potest, et *similiter æstimativa, licet modo inferiori.* — I[a], q. LXXVIII, a. 2 ad 4.

[5] (Æstimativa) vult habere subtilem valde et clarissimum spiritum, in quo, *per modum cujusdam abstractionis,* resultet aliquid, quod non in sensu, sed cum sensibili perceptum est. — Alb. le Gr., *de Animalibus,* lib. VIII, Tr. VI, c. I.

Dans la *Summa de Creat. l. c.* il désigne ces espèces abstraites comme des « intentiones nunquam separatas a sensu. »

Dans son livre *De apprehensione* (Pars III, n° 10), après avoir énuméré les quatre modes d'abstraction, des sens externes, de l'imagination, de l'estimative et de l'intelligence, il dit de l'estimative : « Hæc a formis in imaginativa retentis elicit intentiones, quæ nunquam in sensu fuerunt, *sed a sensibilibus conditionibus non sunt separatæ.* » Cfr. Jean de S.-Thomas, *o. c.,* a. 4.

*
* *

II. L'acte du sens appréciatif, considéré *en soi-même,* est appelé par saint Thomas un jugement « *judicium.* » Nous tâcherons de faire voir ce qu'est sa nature, en étudiant les propriétés qu'il en relève.

1° D'abord c'est un jugement ordonné — *judicium ordinatum* — [1]. A n'envisager que certains textes du saint Docteur, on serait porté à n'attribuer à cette expression et à d'autres similaires, qu'un sens métaphorique, parce qu'il mentionne le simple acte du sens externe, qui perçoit et distingue son objet, comme un jugement [2]. Il me paraît qu'un examen plus approfondi de l'ensemble de ses doctrines fera accepter ses paroles dans un sens plus précis. La différence n'est-elle pas tranchée entre la perception des qualités absolues, palpables et sensibles, et la connaissance de l'utile et du nuisible, ayant par soi une relation, un rapport essentiel à un but [3] ? L'oiseau, — saint Thomas se sert de préférence de cet exemple, — l'oiseau apprécie dans la paille picotée, non pas ses qualités absolues, mais sa valeur relative, *utilis ad nidificandum.*

Ici se place une question : les bêtes possèdent-elles l'aptitude à connaître le but et ses moyens ?

La connaissance parfaite d'un but suppose la perception d'une chose qui est fin en soi, mais de plus, un examen réfléchi de son fonds intime, une notion claire de la raison formelle intrinsèque, pourquoi elle est fin. Or cette perfection n'est ressortissante que d'une puissance transcendante qui dans le trésor de ses idées spirituelles a puisé le concept du bien abstrait, universel. — L'animal n'a du but qu'une connaissance vague, incomplète et irréfléchie, en tant qu'il perçoit le bien et le désirable d'une chose sans saisir le pourquoi. D'une façon analogue cette connaissance imparfaite, mais réelle, s'étend aux moyens. Evaluer leur bonté intrinsèque, les comparer ensuite et contre-balancer au but proposé, cela dépasse encore la force organique de l'estimative, qui voit en eux le *bien relatif* mais reste aveugle à leur *relativité.* Elle *touche* le fond des êtres, mais ne l'*embrasse* pas [4].

[1] Cfr. *Quæst. disput., de Veritate,* XXIV, a. 2.

[2] Sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel viridi. — Iª, q. LXXVIII, a. 4 ad 2.

[3] Bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam. — 1ª 2ᵃᵉ, q. VII, a. 2 ad 2.

[4] Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus, quod est ad finem ; et talis cognitio competit soli rationali creaturæ. Imperfecta autem cognitio finis est, quæ in sola finis apprehensione consistit,

La netteté de cette doctrine du Docteur Angélique exclut toute interprétation exagérée du terme « jugement », qu'il n'hésite pas à appliquer à l'action du sens appréciatif. Non le jugement formel, rigoureux, c'est un acte réfléchi de l'intelligence, qui, après avoir pénétré l'essence de deux objets, les compare l'un à l'autre, puis, en affirmant ou en niant leurs rapports mutuels, les identifie ou les sépare. Par contre, le jugement sensible de l'estimative est une intuition directe, indivisible et simultanée de deux objets, qui, rattachés par le lien réel, objectif, de but et de moyen, ne sont pas reconnus comme tels, mais se confondent devant la perception en un tout désirable, en un seul objet simple, en un bien absolu [1]. — Ainsi, remarque Jean de Saint-Thomas, ce n'est plus la simple appréhension des autres sens, c'est en vérité une connaissance complexe, qui superpose un objet à l'autre, et *constate* que ceci est utile à cela [2]. — S'il en était autrement, dit-il encore, jamais l'appétit sensible ne serait ébranlé. — D'ailleurs, hâtons-nous d'adoucir ces expressions assez fortes, en ajoutant, avec le sagace interprète de saint Thomas, que cet acte complexe n'a qu'une faible ressemblance avec le jugement véritable, —*per modum judicii* [3] —; avec le saint Docteur lui-même, qu'elle n'offre que les apparences, le dehors d'une affirmation ou négation, — *quasi affirmat vel negat* — [4]; que nous pourrions très bien, avec le Rév. Père Pesch, lui décerner le titre assez élogieux de jugement virtuel, — *judicium virtuale* — [5].

Ce qui nous confirme dans la conviction d'avoir touché la pensée du Docteur Angélique sur l'action de l'estimative, c'est qu'il la rapproche

sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem : *et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus*, per sensum et æstimationem naturalem. — 1a 2æ, q. VI, a. 2; cfr. q. XI, a. 2, et Iam, q. LIX, a. 1.

[1] Simul cum fine offertur sibi (animali) convenientia medii utilis sui conducentis, *per modum absolutæ bonitatis, et convenientiæ in ipsa re*, non sub proportione et comparatione ad finem. — Jean de S.-Th., *Comment. in 1am 2æ*, Disp. I, a. 2, n° 36.

Ipsa enim brutorum æstimativa determinata est a natura ad apprehendendum simul, per modum objecti simplicis, bonum delectabile et id sine quo haberi non potest tale bonum : et ideo potest eorum appetitus super utrumque ferri, sine eo quod ordinem unius objecti ad aliud bruta percipiant. — *Cursus Theologicus Salmanticensium*. Tract. *de ult. fine*. Disp. II, Dub VII, § III, n° 96.

Le cardinal Cajétan, *Comm. in 1am 2æ*, q. XL, a. 2, se sert d'expressions analogues : « simplici præsentatione simul offertur, etc. » — Nous réservons à une étude spéciale l'examen des causes physiques qui déterminent cette appréhension complexe.

[2] Alio modo sumitur compositio vel divisio pro conjunctione extremorum cum aliquo judicio, id est, discretione rei faciendæ, etiamsi non procedat cum deliberatione neque ex arbitrio, sed ex impetu aut instinctu naturæ ; dummodo non sit simplex apprehensio termini ut in prima operatione (la perception visuelle), sed *complexa*, applicans seu prædicans unum de alio scilicet quod hoc est conveniens vel disconveniens. — Jean de S.-Th., *l. c.*, qu. XV, n° 5.

[3] *L. c.*, n° 9.

[4] III *de Anima*, lect. 12.

[5] *Institutiones logicales*, I, p. 309.

d'un acte special de l'intelligence, qu'il appelle *opinion* [1]. Celle-ci, en effet, est un jugement intellectuel, qui, n'étant pas imposé rigoureusement par la logique, clairement entrevue, des choses, flottantes dans un clair-obscur, est adoptée pourtant par l'intellect pour des motifs externes, étrangers, redevables en dernier ressort à la détermination de la volonté. A plus forte raison ce mode d'agir convient-il au sens appréciatif, qui, à défaut de tout motif logique et déterminant, tiré de ses objets, s'y attache aveuglément par pure disposition physique.

2° Voici donc une seconde qualité de l'acte appréciatif sensible : c'est un jugement inconscient, *naturel, déterminé* et imposé par la nature [2]. Par ces termes énergiques et sévères, qui presque partout dans ses œuvres mettent ce caractère en relief et en flagrante antithèse avec le jugement intellectuel, parfaitement délibéré, saint Thomas semble rétablir l'équilibre apparemment menacé par d'autres expressions honorifiques, qui semblent alarmantes. En effet, si l'on montre les éléments générateurs d'où procèdent le jugement sensible et le jugement intellectuel, la distance qui les éloigne devient immense.

Celui-ci naît d'une puissance indépendante, ayant pleine conscience de son acte; qui voit, à la clarté de la vérité absolue qu'elle contemple, les rapports infinis par où se tiennent les choses connues, les combine, les sépare par ses actions, qu'elle contrôle et domine.

La faculté estimative, au contraire, c'est une force organique qui, se contractant pour ainsi dire dans la matière, est impuissante à se replier sur soi-même, à *juger son propre jugement* [3]. De plus, les formes qui déterminent sa connaissance ne sont que des images concrètes, individuelles, voiles épais qui lui cachent la nature du bien absolu et relatif; ce sont des intentions, dit Albert le Grand, élaborées non pas par la raison, mais par la nature [4]. Par conséquent, son jugement n'est plus sa possession, acquise par une activité inquiète, qui s'épanouit en actes multiples, de réflexion et de comparaison, d'analyse et de synthèse; il s'élève de sa nature même, et se jette dessus, pour ainsi dire, avec une force irrésistible, chaque fois que la présence de son objet la sollicite. *Ce n'est pas elle qui domine son acte, elle en est plutôt dominée.*

[1] Ad phantasiam non sequitur passio in appetitu. Patitur tamen appetitus animalium ab æstimatione naturali, quæ hoc operatur in eis, quod *opinio* in hominibus. — III *de Anima*, lect. 4. — Cfr. Alb. le Gr., *Liber de apprehensione*. Pars III.

[2] Judicium naturale, a natura inditum, determinatum; cognitio naturalis, naturalis æstimatio. — S. Thomas, *passim*.

[3] Judicium autem est in potestate judicantis, secundum quod potest de suo judicio judicare... *judicare autem de judicio suo* est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus judicet. — *Quæst. disp., de Verit.*, XXIV, a. 2.

[4] Officium igitur æstimativæ est apprehendere intentiones, non quidem rationis, sed *naturæ*. — Alb. le Gr., *Compend. theol. verit.* L. II, c. XXXVIII.

Envisagée à ce point de vue, — d'ailleurs parfaitement juste, dit saint Thomas, — la différence entre le jugement naturel des bêtes et les mouvements naturels des êtres inanimés n'est plus perceptible; il rentre dans la catégorie des produits nécessaires d'une simple force physique soumise à des lois immuables. La zoologie, en effet, est une science physique [1].

3° Déterminé par le principe même d'où il dérive, l'acte de l'estimative l'est encore par rapport à son objet. C'est là le troisième caractère que saint Thomas lui reconnaît — *judicium determinatum ad unum.* — C'est un jugement *uniforme* et *unilatéral* à la fois. En d'autres termes : non seulement sa forme, son mode d'agir est identique dans tous les individus d'une même espèce, — ainsi, par exemple c'est un même type de nid qu'il présente à toute hirondelle, — mais encore il se restreint à *un objet unique,* comme l'industrie des rayons de miel chez les abeilles [2]. Cette double détermination, de la part du principe et de la part de l'objet, en expliquant deux phénomènes bien caractérisés de l'instinct : la stabilité immuable et l'imperfectibilité absolue, forme la base solide des preuves thomistes, qui établissent la différence essentielle de l'homme et de la bête.

D'ailleurs ces deux modes de détermination sont loin d'être des qualités autonomes; l'une au contraire n'est que la conséquence de l'autre, et son complément necessaire [3]. Démontrer cette dépendance mutuelle d'après les principes thomistes ce sera en même temps tracer les limites extrêmes du sens estimatif.

La nature, la puissance, l'action et l'objet se rattachent par un lien de très proche parenté. En effet, de la nature, principe radical et primitif de tout l'être, découle la puissance, qui, quoique ayant une réalité distincte, ne cesse pourtant jamais de s'alimenter au foyer qui lui donne son être et son actualité. Et si c'est une puissance essentielle, c'est-à-dire une faculté dans laquelle la nature a, pour ainsi dire,

[1] Unde recte consideranti apparet quod, per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, *per eumdem modum attribuitur brutis animalibus judicium de agendis.* Sicut enim gravia et levia non movent se ipsa, ut per hoc sint causa sui motus, *ita nec bruta judicant de suo judicio,* sed sequuntur judicium sibi a Deo inditum. — *Quœst. disp., de Ver.*, XXIV, a. 1.

[2] Judicio naturali agunt et moventur bruta. Quod quidem patet, *tum* ex hoc, quod omnia quæ sunt unius speciei *similiter operantur,* sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum ; *tum* ex hoc quod habent *judicium ad aliquod opus determinatum, et non ad omnia ;* sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus, nisi favos mellis ; et similiter est de aliis animalibus. — *L. c.* Cfr. *Q. D., de Virtutibus,* q. I, a. 6 ; Alb. le Gr., *Summa de Creat.* Tr. I *de Hom.*, q. XXXVII, a. 2 ad 3.

[3] Habent judicium ordinatum de aliquibus, sed hoc judicium est eis ex naturali æstimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui judicii ignorent, *propter quod* hujusmodi judicium non se extendit ad omnia, sicut judicium rationis, sed ad quædem determinata. — *Quœst. disp., de Verit.*, XXIV, a. 2.

transvasé toutes ces richesses, elle portera si visiblement l'empreinte spécifique de la nature, qu'à la voir, nous croirons toucher celle-ci. C'est cette même empreinte qui, en resplendissant à travers son action, sera reflétée dans son objet qui lui donne son achèvement final [1].

C'est pourquoi, dès que nous savons que l'estimative est la plus haute faculté de la vie animale, sa qualité spécifique, nous sommes dans le vrai quand nous disons : La capacité de la nature animale mesure les limites de son objet.

Or, cette nature est une substance bien plus élevée que les êtres inanimés et les plantes. Leurs perfections se mêlent harmonieusement aux siennes; leurs puissances, entées sur son essence, y puisent une sève plus généreuse, et, subordonnées à son activité, la font éclore dans tous les recoins d'un organisme finement compliqué. Ce n'est pas une solitaire, sommeillant dans un repos stérile, jusqu'à ce qu'un choc mécanique vienne l'emporter vers son but; son activité automobile, remuante, la pousse à se rapprocher des êtres, pour assouvir dans leur union ses appétits.

Mais, c'est une substance *matérielle!* — La tendance à la conservation, ce sourd et puissant désir en tout être, doit, en elle, irradier dans des fonctions qui visent la persistance de l'individu, ou plutôt la persistance *de l'espèce* dans les individus.

Car c'est une pensée grandiose et profonde de saint Thomas [2], qu'à l'homme seul et aux êtres intellectuels appartient la gloire d'être, en tant qu'individus, le but principal de l'univers; puisque l'intention de la nature, ne s'attachant qu'à ce qui est durable, le rencontre dans leur forme immatérielle, dont les actions indépendantes complètent sa perfection individuelle, impérissable. — Mais chez les êtres inférieurs, chez les bêtes, ce n'est plus l'individu, voué dès sa naissance à la corruption et à la mort, c'est l'espèce seule, qui, se débattant contre les forces destructives de la matière, surnage sur ses flots, roulant les débris des êtres, et atteint le but de toute la nature : la perpétuité. L'espèce c'est tout, les individus ne comptent presque pas et reculent à l'arrière-

[1] Cfr. I[am], q. LXXVII, a. 3 et 6.

[2] Dicendum, quod omne perpetuum est per se intentum a natura : unde secundum quod aliqua se habent ad perpetuitatem, hoc modo sunt de intentione naturæ. Quædam igitur sunt, quæ non habent perpetuitatem, nisi ratione speciei; et in his multiplicatio individuorum non est per se intenta a natura, sed *per accidens;* prout scilicet in tali multiplicatione speciei perpetuitas conservatur, unde in his non est generatio nisi ut conservetur idem secundum speciem, quod secundum numerum idem conservari non potest. — 2 Dist. XX, q. I, a. 1 ad 2.

Substantiæ vero incorruptibiles manent non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua : et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturæ. — I[a], q. XCVIII, a. 1. — A comparer les très beaux chapitres de la *Summa c. Gent.* L. III, c. CXII et CXIII, où saint Thomas avec une richesse étonnante d'idées développe cette pensée et l'applique à la Providence divine. Voyez aussi le *Commentaire* de François de Ferrare, au n° 2 du chapitre CXIII.

plan. Dès qu'ils n'ont pas une perfection à soi, individuelle, ils n'auront désormais qu'un rôle secondaire, celui d'instruments, qui n'agissent pas, mais *sont agis, — non agunt sed aguntur* — (Saint Thomas ne se lasse pas de manier cette formule tranchante de saint Jean Damascène), instruments actifs, vivants, certes, mais déterminés et nécessités par l'espèce qui assure par eux la diffusion et la permanence de son être. Vues sous la lumière de ces principes, les expressions *action naturelle,* « jugement de la nature » sont d'une netteté poignante.

L'exposition qui précède nous engage à tirer ces conclusions, qui résument divers textes, épars dans les œuvres de saint Thomas : Puisque l'espèce, la nature même, est le principe qui meut et qui dirige l'animal, l'objet de sa puissance la plus spécifique, savoir, du sens appréciatif, ne surpasse guère le bien propre de la nature, la sustentation de l'espèce [1]. Or, dit le saint Docteur, les actions les plus naturelles ayant en but sa conservation, ce sont l'acte générateur, qui la propage directement, et la nutrition qui arrête pour un temps sa course inquiète en l'attachant à l'individu, qui la soutient et en est soutenu [2]. Ainsi l'acte de la faculté estimative se borne à saisir tout ce qui, par son rapport à ces deux fonctions, est profitable de près ou de loin au bien-être, c'est-à-dire à la *conservation de la nature* [3]. Son jugement ressemble si peu à la science humaine, couronnement et but suprême de l'intelligence, qu'il est plutôt simple moyen et condition nécessaire aux fonctions organiques [4]. Loin d'être une source des pures jouissances dont l'esprit s'abreuve en contemplant la beauté des choses, son seul mérite est de guider l'animal vers les grossiers plaisirs des sens [5]. Enfin, puisqu'à l'estimative manque toute aptitude à s'exercer sur le fonds des choses et à en tirer la notion de l'universel, elle ne discerne pas dans son objet l'individu en tant que c'est une substance individualisée, une quiddité matérielle [6]; elle n'en saisit qu'une propriété, *le côté qui intéresse sa nature.* La brebis par exemple connaît

[1] Non delectantur (animalia) nisi in his, quæ pertinent ad *sustentationem naturæ.* — III *Ethic.*, lect. 19.

[2] Maxime autem naturales animalibus sunt operationes, quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per conjunctionem maris et feminæ. — 2ª 2æ, q. CLXI, a. 4.

[3] Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem, ad *conservationem naturæ animalis.* — 1ª 2æ, q. XXXI, a. 6.

[4] Cognitio inest animalibus non propter ipsum cognoscere, sed *propter necessitatem actionis.* — I *Metaph.*, lect. 1. — Cfr. 1am 2æ, *l. c.*

[5] Unde cum cætera animalia non delectantur in sensibilibus nisi *per ordinem ad cibos et venerea,* solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. — Iª, q. XCI, a. 3 ad 3.

[6] Saint Thomas attribue cette dernière connaissance au sens appréciatif de l'homme, qu'il appelle la raison particulière, ou force cogitative — *ratio particularis, vis cogitativa.* — Cependant, dit-il, cette perfection ne lui arrive que de son union étroite à l'intelligence, dans la même essence de l'âme. — Cfr. Opusc. XXV *de Principio individuationis ;* II *de Anima,* lect. 13.

dans l'agneau, non pas précisément l'agneau, mais un quelque chose qui peut être allaité, comme de même elle n'est pas assez botaniste pour voir dans l'herbe autre chose que sa nourriture. Ainsi l'objet de l'estimative est très bien formulé par ces paroles du Docteur Angélique : *c'est cela seul, qui est cause ou terme d'une action ou d'une passion, ajoutant au perfectionnement de la nature animale.* Que les images du monde sensible se pressent et se succèdent par milliers dans l'imagination, en sage praticien, le sens appréciatif ne se laisse pas éblouir et entraîner par ce jeu séducteur; patiemment il reste aux aguets, jusqu'à ce que, d'un bond, il s'empare d'une image, la dégrossisse, en recueille le germe précieux d'une action. Tout le reste ne l'agace pas [1].

Ces principes thomistes pourront sans doute ne pas agréer à ces naturalistes enthousiastes, trop fidèles, au dire malicieux du R. P. Bonniot, « aux principes des vieilles filles, qui, pour s'expliquer leurs « chiens et leurs chats, s'identifient avec eux, leur prêtent, dans une « mesure plus ou moins complète, leurs propres pensées et surtout « leurs sentiments [2]. »

Une question plus sérieuse s'élève.

Saint Thomas n'aurait-il pas insisté plus que de droit sur la détermination et la nécessité de l'estimative, au point de détourner son attention d'un phénomène qui tourmente l'esprit de tout observateur? Sa conception d'une force enchaînée à un objet unique, invariable, s'allie-t-elle à la vie des bêtes si riche et si mouvementée?

La réponse à cette difficulté ne sera définitive qu'après un aperçu de l'appétit sensible, envisagé à la lumière des principes précédents. Ici nous nous contentons de quelques observations.

Il faut, ce me semble, écarter une confusion possible dans les termes. Oui, l'estimative a un objet unique, aux limites bien arrêtées. Mais il s'en faut que cet objet soit condensé en une seule chose corporelle; c'est au contraire un champ visuel assez vaste, puisqu'il renferme la perception de toutes les perfections des choses, dont la nature est susceptible. Oui encore, l'estimative est déterminée à percevoir cet objet, c'est-à-dire que son *acte,* n'ayant pas le pouvoir d'embrasser son objet dans son universalité, — apanage exclusif de l'intelligence, — est porté irrésistiblement à saisir tel objet, qui, à un moment donné, dessine son image sur l'écran de l'imagination, et qui est contribuable

[1] Æstimativa autem non apprehendit aliquod individuum secundum quod est sub natura communi, *sed solum secundum quod est terminus aut principium alicujus actionis vel passionis;* sicut ovis cognoscit hunc agnum, non inquantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis, et hanc herbam in quantum est ejus cibus. Unde alia individua, ad quæ se non extendit ejus actio, vel passio, nullo modo apprehendit *sua æstimatione naturali.* Naturalis enim æstimativa datur animalibus ut per eam ordinentur in actiones proprias vel passiones prosequendas vel fugiendas. — II *de Anima,* lect. 13.

[2] *La bête comparée à l'homme,* 2me édit. Avertissement.

du bien spécifique de l'animal [1]; toutefois l'estimative ne déverse pas toute son énergie dans cet acte, elle garde sa *capacité,* déterminée seule par les extrêmes limites de son objet générique. Donc il y a détermination de la puissance à son objet formel, qui est le bien-être de tout l'animal, et détermination de l'acte à tel ou tel objet matériel et particulier [2].

Nous voyons les deux principes thomistes fondement de toute la psychologie des bêtes, qui se rencontrent ici, se contre-balancent et se complètent l'un l'autre. D'une part ce sont des êtres qui connaissent, des êtres, partant, dont la forme substantielle unique, trop raide pour ordonner et combiner leur activité intense et variée, a besoin d'auxiliaires lestes et souples : les formes intentionnelles, qui, affluant de tous les objets sensibles, se greffent sur leur imagination et y peignent les traits plus ou moins fidèles des choses ambiantes. D'autre part, leur sens appréciatif, en détachant son objet *déterminé* d'une série restreinte de ces formes fugitives, devra manifester dans son jugement leur précision plus ou moins grande, leur combinaison, leur variété, leur volubilité [3]. Saint Thomas lui-même avec une lucidité admirable donne la formule de cette double loi : *Le jugement naturel des bêtes,* dit-il, *est déterminé à percevoir d'une manière invariable tout ce qui se présente à eux en des conditions identiques* [4].

* * *

III. Il existe des rapports très intimes entre le sens appréciatif et l'appétit; c'est une conséquence nécessaire tirée de sa nature même. Sa connaissance essentiellement pratique, disions-nous avec saint Thomas, n'est pas une science, perfection absolue du principe qui l'engendre; elle n'a d'autre importance que celle d'un moyen à une perfection ultérieure, qu'elle suscite dans une autre faculté distincte d'elle-même [5]. C'est très possible, dit saint Thomas, parce que la puissance estimative avoisine l'appétit au point de le toucher, de fondre ses confins avec les siens. En conséquence, son jugement, s'ingérant dans cette faculté, l'émotionne et la meut. Le saint Docteur a soin de rectifier d'avance une méprise

[1] Licet commune regens sit in æstimativa, tamen non consideratur secundum rationem communitatis suæ, quia aliter oporteret quod æstimativa separaret commune a particulari per rationem suæ communitatis; sed cum hic et nunc considerat ipsum quibus colligitur aliud particulare. — Alb. le Gr., *Summa de Creat.* Tr. I *de Hom.*, q. XXXVII, a. 2.

[2] Cajetan, *Comment. in 1am 2æ*, q. XIII, a. 2.

[3] Cfr. Cornoldi, S. J., *Lezioni elementari di Filosofia scolastica*, p. 414.

[4] In brutis est judicium naturale determinatum ad hoc, quod id quod uno modo proponitur vel occurrit eodem modo accipiatur. — *Quæst. disp., de Verit.*, XXIV, a. 2 ad 7.

[5] Æstimativa non penitus apprehensiva est, sed etiam motiva, per hoc quod determinat ad quid moveri debeat animal et a quo fugere. — Alb. le Gr., *Comp. theol. verit.* L. II, c. XXXVIII.

possible, qui pourrait attacher au terme « mouvoir » un sens trop matériel et physique : celui d'impulsion, de choc mécanique, de mouvement local, se propageant d'une puissance à l'autre. Force motrice, dit-il, est équivalent ici de force dirigeante — *per modum dirigentis* — ; et c'est par ce pouvoir directif qu'il rapproche le sens appréciatif et ce qu'il appelle la raison pratique de l'homme [1]. Celle-ci, en effet, gouverne la volonté libre, en arrêtant par son jugement ce qui, en un cas particulier, lui est un bien pratique : ou, dans le vrai, ce n'est pas tant l'acte de connaissance en soi, c'est plutôt son contenu, le bien saisi et connu, qui sollicite la volonté. Car, dit-il encore, de même que l'inclination des êtres physiques est actionnée par la présence physique de son bien, de même, dans les êtres connaissants, le bien, représenté dans son effigie idéale à la faculté appétitive, pourra seul l'allécher et l'émouvoir [2]. Albert le Grand est donc on ne peut plus exact lorsqu'il dit : C'est l'*intention* de l'estimative, c'est-à-dire, la forme représentative du bien ou du nuisible concret, qui, ou bien seule, ou bien de concert avec sa forme sensible et palpable dans l'imagination, est le véritable principe des affections et des émotions diverses de l'appétit [3].

Cependant ces analogies frappantes entre le sens appréciatif et la raison humaine n'enlèvent rien de la divergence radicale qui sépare ces deux facultés. Tous deux sont guides ; mais quel abîme entre l'intelligence, qui, selon la doctrine thomiste, après de mûres delibérations, ratifiées chaque fois par la volonté, après une série d'actes savamment compliqués, juge du bien, qu'elle a le droit de décréter en souveraine éclairée, — et la puissance estimative, dont l'acte n'est pas le produit de réflexion et de délibération, mais est à son tour arrêté par une force majeure qui entraîne irrésistiblement l'appétit ! Il n'y a donc rien d'exagéré dans l'assertion du B. Albert, que cet assaut impérieux du jugement appréciatif a si peu du mouvement calme et réfléchi de la raison pratique, qu'il s'approche de très près de la véhémence des mouvements physiques dans la nature [4].

[1] Vis æstimativa... hoc modo se habet ad appetitum partis sensibilis, sicut se habet intellectus practicus ad appetitum voluntatis ; unde proprie loquendo, sensualitas incipit ex confinio æstimativæ et appetitivæ consequentis. — 2 Dist. XXIV, q. II, a. 1. Conf. resp. ad 1.

[2] Ipsum bonum apprehensum est movens appetitum. — *Quæst. disp., de Verit.*, XXII, a. 3.

[3] Intentio divisa vel composita cum imagine est principium appetitus secundum lætitiam vel tristitiam, et sic de ipsa est æstimativa. — Alb. le Gr., *Summa de Creat.* Tr. I *de Hom.*, q. XLI, a. 2.

[4] Æstimativa magis imitatur naturam in movendo quam scientiam et artem intellectus practici. — Alb. le Gr., *Summa de Creat.* Tr. I *de Hom.*, q. XXXVII, a. 1.

In brutis non præcedit consilium et inquisitio, eo quod bruta per modum naturæ *impetum* faciunt ad opus, et non per modum deliberationis. — *L. c.*, art. 3. — Conf. S. Thomas, 1ª 2æ, q. XVII, a. 2 ad 3.

Résumons ce que nous avons dit jusqu'ici des facultés de connaissance sensible :

La doctrine thomiste reconnaît à deux de ces facultés une influence plus directe sur les mouvements de la bête. — Un rôle plus modeste incombe à l'imagination, qui, n'ajoutant aucun nouvel élément à l'ensemble des sensations externes et internes, représente dans le trésor de ses images sensorielles la physionomie externe des choses. — L'estimative, puissance spécifique de l'animalité, découvre les qualités cachées et les tire de leurs repaires matériels. — Plus active que les autres facultés, son acte, en exerçant une espèce d'abstraction sensible sur les données de l'imagination, est en soi un jugement sensible encore virtuel, mais ordonné, puisqu'il saisit l'utile ou le nuisible, les rapports concrets des choses. — Il s'en faut néanmoins que, pour être *raisonnable, il soit raisonné :* il est déterminé au contraire par la nature, — déterminé dès lors chaque fois à un tel objet particulier, parcelle du bien-être physique et spécifique de l'animal, qui est l'objet total, mais limité de la puissance. — Enfin, ce même jugement pratique, en tant qu'il présente à l'appétit son objet, provoque en ce dernier des émotions variées.

Ce qui nous affecte le plus étrangement en étudiant cette faculté mystérieuse, telle que la décrivent saint Thomas et son maître, c'est son caractère mixte, hybride presque. Aussi, il n'est pas rare de rencontrer dans leurs œuvres des expressions apparemment contradictoires, tourmentées, et qui ont besoin d'être rapprochées, pour que leurs nuances trop arrêtées s'effacent. — Tantôt ces docteurs paraissent jeter leur dédain philosophique sur cette pauvre force raide et uniforme, conservative acharnée s'opposant à tout progrès, aveugle, livrée pieds et poings liés au bon plaisir d'une nature despotique. Tantôt nous croyons les voir s'extasier devant cette noble puissance qui, en touchant la raison, — *attingit rationem* — [1], ravit quelques rayons de sa lumière — *participatio modica rationis* — [2], et fait résonner sourdement son harmonie — *per quandam obscuram resonantiam* — [3]; devant ce courant d'eaux pures, issu du grand fleuve de l'intelligence et qui se perd dans la matière, qu'il arrose et fertilise, — *rivus quidam nobilis intellectus* — [4]; enfin (Albert amplifie avec beaucoup d'entrain cette très belle comparaison [5]), devant cette ombre, — *umbra rationis,* — que la raison éclairée par le soleil de l'intellect projette sur la sensibilité, en y dessinant sa ressemblante silhouette.

[1] 3 Dist. XXVI, q. I, a. 2.
[2] *Quæst. disp., de Verit.*, XXV, a. 2.
[3] 3 Dist. XXVII, q. I, a. 4 ad 3.
[4] Cajétan, *Comment. in 1am 2æ*, q. XL, a. 3, n° 4.
[5] *De animalibus*, L. IV, c. II.

Saint Thomas se charge de prononcer le dernier mot sur ces antinomies. Elles cessent d'être réelles, dit-il, dès que nous savons que tous ces processus très ordonnés — *ordinatissimi,* — accusant un art des plus raffinés, n'émanent pas d'un intellect conjoint et immanent, puisqu'ils dérivent de la nature animale même, mais qu'ils suivent la direction d'un intellect séparé [1]. C'est la Raison divine qui, en instituant cette nature avec toutes ses puissances, y a réalisé et incarné les pensées de sa Sagesse infinie [2]. C'est l'Art suprême qui s'est plu à montrer comment la pression de sa main créatrice a su modeler la plasticité de la matière seule et en tirer des formes, dont la perfection imite celle des êtres spirituels à tel point, qu'un regard peu pénétrant croit voir se fusionner en elles les deux mondes, l'esprit et la matière [3].

III

Faculté d'appétition. Appétit concupiscible et irascible.

Cette partie de notre travail sera plus écourtée que les précédentes ; elle pourrait même, à la rigueur, se réduire à de simples conséquences tirées des principes posés. L'idée maîtresse en effet, qui plane sur toute la philosophie thomiste : « telle la forme, telle l'inclination », nous mène tout droit à une notion complète de l'inclination sensible et de ses propriétés, dès que nous avons une vue claire sur l'ensemble des facultés qui enrichissent la nature animale de nombreuses formes intentionnelles. De plus, suivre de près l'appétit des bêtes dans ses ramifications variées, c'est plutôt une étude de détail, qui aura sa place marquée là où les phénomènes des divers instincts seront examinés. Ce qui importe ici, où nous nous bornons à rechercher le concept thomiste de l'instinct en soi, c'est d'esquisser sommairement la doctrine de saint Thomas sur l'appétit, et d'en relever les traits caractéristiques.

Sensualité, appétit sensible, ces termes sont maintes fois juxtaposés et identifiés par le Docteur Angélique. Ecartons toutefois le premier, qui, d'après une remarque d'Albert, par l'usage qu'en font les Théologiens, a acquis un sens plus élevé, plus moral, se rapportant plus directement aux passions humaines, susceptibles d'être gouvernées par la raison.

[1] Voluntas movetur ex apprehensione intellectus conjuncti ; sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem *intellectus separati ;* et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam naturali instinctu agunt. Unde in operibus brutorum animalium et aliarum rerum naturalium apparet similis processus *sicut et in artis operibus.* — 1ª 2æ, q. XL, a. 3.

[2] Habent instinctum naturalem *ex divina ratione* eis inditum. — 1ª 2æ, q. XLVI, a. 4 ad 2.

[3] Habent inclinationem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a *summa arte* ordinatos. — 1ª 2æ, q. XIII, a. 2 ad 3.

L'appétit sensible, tout pur, c'est l'inclination qui suit la connaissance sensible : *inclinatio consequens apprehensionem sensitivam* [1]. Avec la concise profusion d'idées dont il a le secret, saint Thomas démontre la justesse de cette définition, tout en fixant ses limites et son objet.

A l'envisager attentivement, dit-il, nous voyons l'appétit sensible, qui tend vers une chose, non pas en tant que c'est une chose, c'est-à-dire, en tant qu'elle a une telle nature physique déterminée, — ce dont se contente l'inclination naturelle, — mais qui recherche dans la chose son *bien,* ce qui agrée et lui est convenable. Or cela même suppose un pouvoir qui discerne entre ce qui lui convient et ce qui lui répugne, donc une *connaissance.* — Toutefois, n'ayant pas la capacité assez grande pour saisir le bien par sa raison commune et absolue, — ce vers quoi s'incline la volonté spirituelle, — ce sera toujours un *bien concret, matériel,* qui excitera ses penchants ; et dès lors la *connaissance sensible* de ce bien lui suffit [2]. — A remarquer, poursuit-il, que l'appétit sensible, s'étendant vers tout bien désirable et profitable à la nature de la bête, renforce par ses désirs l'inclination naturelle de chaque partie de l'organisme à son propre bien-être [3].

La définition exposée sert encore de base à une thèse fort caressée de la philosophie thomiste : les actions des animaux sont *volontaires,* bien qu'à un degré imparfait. Sauf à faire des réserves sur le terme de « volontaire », qui prête à l'équivoque, et que saint Thomas d'ailleurs se fait scrupule de légitimer [4], la doctrine elle-même est très simple et très vraie. Les bêtes sont douées d'une connaissance imparfaite de leur but, ce qui signifie qu'elles perçoivent le bien concret par lequel une chose est but de leurs actions. A cette connaissance succède une appétition émanant d'un principe interne, vivant. Voilà tous les éléments essentiels d'une action volontaire, c'est-à-dire d'un mouvement spontané, redevable à l'initiative de la bête seule, d'un mouvement animal enfin, nettement distingué des mouvements naturels dans les êtres inférieurs [5].

[1] Iª, q. LXXXI, a. 2.

[2] *Quæst. disp., de Verit.,* XXV, a. 1. Voici la conclusion de cet article : Unde datur intelligi quod objectum appetitus naturalis est hæc res inquantum talis res ; *appetitus vero sensibilis hæc res inquantum est conveniens vel delectabilis ;* sicut aqua inquantum est conveniens gustui, et non inquantum est aqua ; objectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute.

[3] L. c. — Unaquæque potentia appetit suum objectum appetitu naturali..... sed vis appetitiva appetit quodcumque bonum apprehensum. — *O. c.,* q. XXII, a. 3 ad 5. ; Cfr. Iam, q. LXXX, a. 1 ad 3.

[4] Dicuntur autem voluntarie operari (bruta), non quia operantur ex voluntate, sed quia *proprio motu, sponte agunt,* ita quod a nullo exteriori moventur. — III *Ethic.,* lect. 4.

[5] Ad rationem voluntarii requiritur, quod *principium sit intra, cum aliqua cognitione finis.....* Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur ad ipsum. Unde soli rationali naturæ competit voluntarium secundum rationem perfectam, sed *secundum rationem imperfectam competit etiam brutis animalibus.* — Iª 2æ, q. VI, a. 2.

L'appétit, puissance primordiale, faculté-souche, — *una vis in genere* — se bifurque en deux autres facultés, spécifiquement distinctes, qui s'appellent l'*appétit concupiscible* et l'*appétit irascible*, et à leur tour donnent naissance aux onze passions.

L'appétit de concupiscence convoite le bien tout simple, ce qui est bon en soi, c'est-à-dire, tout ce qui par sa nature procure une affection agréable aux sens externes, les plaisirs sensibles enfin, qui tous se réduisent aux jouissances du tact[1], centre autour duquel s'agitent toutes les passions, brasier ardent qui, par sa connexité avec le bien-être du corps, par ses besoins impérieux enflamme tous les désirs.

L'appétit irascible c'est la puissance virile. Les séductions du plaisir sensible ne le tentent pas. Ce qui l'ébranle, c'est un mode spécial du bien, insaisissable, répugnant parfois à la sensation externe; il vise l'utile, bien relatif à un but à atteindre. Noble défenseur — *propugnatrix* — de l'appétit concupiscible, il s'attaque vigoureusement à ses obstacles, affronte les difficultés, les dangers qui menacent la tranquille possession de son bien, et, se délectant d'avoir subjugué le mal, d'être vainqueur de l'obstacle, il laisse à la faculté du désir le bonheur facile et égoïste de l'union avec son bien[2]. La concupiscence est donc principe et terme à la fois de son acte[3].

Ces divergences très prononcées entre ces deux puissances appétitives et qui prouvent leur différence radicale, essentielle, amènent saint Thomas à les rapprocher de la double faculté de connaissance sensible : l'imagination et l'estimative. Il existe, en effet, entre ces deux ordres de facultés des analogies frappantes ; disons plutôt qu'ils se rattachent par des liens très serrés.

Quand nous comparons l'imagination avec l'appétit concupiscible, dès l'abord nous remarquons en ces deux facultés un caractère commun, celui d'être spécifiques, d'appartenir en propre à une nature *sensible*, qu'elles ne dépassent sous aucun rapport : l'imagination, en ne repré-

[1] Concupiscibilis in altissimo ponitur per delectabile tactus, et ideo definitur et denominatur ab ipso, licet sit multorum aliorum delectabilium. — Alb. le Gr., *Summa de creatur.* Tr. I *de Hom.*, q. LXV, a. 2. — Cfr. S. Thomas, 1[a] 2[æ], q. XXXI, a. 6.

[2] Concupiscibilis respicit *propriam rationem boni*, inquantum est *delectabilis secundum sensum*, et *conveniens naturæ*. Irascibilis autem respicit *particularem rationem boni*, secundum quod est *repulsivum et pugnativum ejus quod infert nocumentum.* — I[a], q. LXXXII, a. 5; et Opusc. XL *de Potentiis animæ*, c. VI. — Cf. *Quæst. disp., de Malo*, VIII, a. 2; 3 Dist. XXVI, q. I, a. 2.

Les objets spécifiques des deux puissances sont déterminés par Albert comme « *bonum simplex* » et « *bonum expediens.* » — Isag. V *de Anima*, c. XXI.

[3] Appetit etiam (animal) *habere dominium et victoriam* super ea quæ sunt sibi contraria; et hoc per *vim irascibilem*. Unde dicitur quod ejus objectum est aliquod *arduum*..... Patet igitur ex dictis quod irascibilis quodammodo ad concupiscibilem ordinatur sicut *propugnatrix* ipsius. Et inde est quod omnes passiones irascibilis habent *principium et finem in concupiscibili.* — *Quæst. disp., de Verit.*, XXV, a. 2. Cfr. Alb. le Gr., *Summa de creatur.*, *l. c.*, a. 1 et 2.

sentant que les qualités sensibles des choses, l'appétit du désir, en n'aspirant qu'au bien agréable au sens. Puis, la passivité de celui-ci, qui se laisse aller mollement après les amorces de son bien, c'est, quoique dans un ordre inverse, l'inertie de l'imagination qui, paresseuse, attend que les images du dehors viennent l'animer.

Par contre, l'estimative qui, en pénétrant la superficie des formes sensibles, déterre le trésor caché, les intentions non senties; l'appétit irascible qui, indifférent à ce qui est favorable au sens, va au-devant de ce qui le contrarie pour le vaincre, ce sont les sommets de l'animalité, qui se baignent dans les lueurs crépusculaires de l'intelligence. — Et encore, le jugement actif, complexe du sens appréciatif ne se traduit-il pas sous une forme passionnée dans l'acte irascible, qui s'élève lentement, prudemment, comme s'il mesurait la vengeance à l'outrage reçu, comme s'il syllogisait — *quasi syllogizans,* — puis brusquement fait éclater toute son activité agressive sur l'empêchement. Ainsi, de même que l'estimative touche la raison, de même l'irascibilité s'approche de la volonté humaine [1].

Ces rapprochements ingénieux offrent néanmoins de quoi faire une difficulté assez sérieuse : Saint Thomas ne s'est-il pas laissé entraîner trop loin par sa noble passion d'harmonie; les points de contact qu'il croit trouver entre ces deux ordres de facultés ne sont-ils pas imaginaires? Il y a lieu de s'en douter, parce que lui-même nous a avertis que l'imagination joue un rôle tout à fait secondaire, matériel, dans l'ébranlement de l'appétit, que l'estimative seule est son véritable principe dirigeant en lui montrant le bien.

La contradiction n'est qu'apparente, ce me semble. L'imagination, en vérité, est une faculté où se trouve entassé tout ce qu'ont perçu les sens externes et le sens commun ou central. Sa force représentative ne se porte donc pas aux seuls objets mais aux objets avec leurs sensations, je veux dire, avec l'impression agréable ou pénible qu'ils ont faite sur l'organe. Ainsi elle peut constater, par une perception directe, que tel ou tel objet est oui ou non un bien sensible. L'estimative découvre le bien caché et relatif, l'utile ou le nuisible, le moyen, sans se préoccuper de l'impression de plaisir ou de douleur que ce bien en soi pourra faire sur l'organisme. D'autre part saint Thomas et Albert sont unanimes à

[1] Sciendum est autem quod tam ex parte apprehensivarum virium quam ex parte appetitivorum sensitivæ partis aliquid est quod competit sensibili animæ, secundum propriam naturam ; aliquid vero secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, etc..... Unde irascibilis est propinquior rationi et voluntati quam concupiscibilis. — *Quæst. Disp., de Verit.*, xxv, a. 2. — Cfr. 3 Dist. XXVI, q. I, a. 2 ; 2 Dist. XXIV, q. II, a. 1 ; *Summa Theol.*, Iª, q. LXXX, a. 2 ad 2, où saint Thomas avec luxe de détails expose la doctrine que nous venons de résumer.

L'opposition des deux facultés appétitives se trouve élaborée : *Quæst. disp., de Ver.*, XXV, a. 2 ; *ibid.*, a. 6, ad 3 et ad 4.

affirmer que l'appétit concupiscible recherche son bien nécessaire ou délectable, *par pur désir de délectation,* tandis que l'appétit irascible saisit le bien utile, en bravant l'affront ou la difficulté, *par désir de vengeance ou de victoire*[1]. Il s'ensuit, pensons-nous, d'abord, que celui-ci ne ressorte que de la haute-cour de l'estimative; ensuite, que la concupiscence suivra ses arrêts utilitaires, s'ils lui permettent la bonne aubaine, par exemple, la nourriture, utile et agréable à la fois; de même que, selon Albert, elle se mettra à la remorque de l'imagination, ou plutôt de son *image* vue par son côté affectif, par l'impression agréable que l'objet représenté a laissée dans les sens. Le côté objectif, le dessin de l'objet, c'est toujours pour elle de la peinture, rien que cela.... de la fantaisie[2].

C'est admirable que cette double faculté appétitive, parfaitement moulée sur la connaissance sensible, par où les formes idéales des choses, d'abord épurées et de plus en plus raffinées par les phases ascendantes de la perception, s'incorporent pour ainsi dire de nouveau en des passions variées, et poussent la bête à l'union avec leur source matérielle[3]. C'est admirable surtout que ces mouvements de l'appétit irascible en lesquels les jugements ordonnés se réfléchissent, et qui donnent naissance à ces phénomènes d'une ressemblance troublante avec les actions humaines.

Mais voici que l'implacable détermination naturelle, après avoir imprimé dans le jugement appréciatif son cachet de nécessité et d'uniformité, va encore se nicher dans l'appétit, et, en lieu et place du décret délibéré de la raison, lui imposer sa loi irréformable[4]. — Assurément, il existe dans l'animal un principe dirigeant, qui sollicite et incline vers soi l'appétit : c'est la forme du bien, perçu par la connaissance; mais l'appétition elle-même, l'acte n'est plus sien. C'est toujours la nature, l'espèce qui l'obsède et opère en lui, et, en le tenant asservi

[1] *Concupiscibilis* enim est vis imperans motum ut appropinquetur ad ea quæ putantur necessaria vel utilia, et *hoc appetitu delectandi; irascibilis* est vis imperans motum ad repellendum id quod putatur nocivum vel corrumpens, *et hoc appetitu vindicandi aut vincendi.* — Opusc. XL *de Pot. animæ*, c. v.

Ces mêmes définitions se retrouvent presque textuellement dans Albert le Grand, Isag. V *de Anima*, c. xxi.

[2] Si pure phantasia attendatur, tunc est sicut pictura; sed sic non accipitur ipsum phantasma movens, sed conjunctum apparenti bono vel malo. — Alb. le Gr., *Summa de Creat.* Tr. I *de Hom.*, q. LXII, a. 1 ad 2. Cfr. S. Thomas, I^{a}, q. LXXXI, a. 3 ad 2.

[3] Appetitus autem est immediatum principium motus, *sicut compositum ex appetibili specie et informato specie illa.* — Alb. le Gr. III *de Anima.* Tr. III, c. VIII.

[4] Aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus; homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii; in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ, quia scilicet appetitus eorum, statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam. — 1^{a} 2^{æ}, q. XVII, a. 2 ad 3. Cfr. Alb. le Gr., *De motibus progressivis animalium.* Tr. I, c. II.

dans son étreinte matérielle, se sert de lui comme d'un instrument pour accaparer son bien propre, déterminé, le seul qu'elle lui permet de désirer et d'atteindre : sa propre conservation médiate et immédiate dans les individus[1]. Donc pas de liberté chez la bête, car liberté cela suppose un acte délibéré, un jugement réfléchi, intellectuel, cela suppose une volonté indépendante, maîtresse de son acte, qui de plein gré se plie aux arrêts de la raison[2].

Les termes dont nous nous sommes servis paraissent-ils trop crus, il reste à voir combien le Docteur Angélique apporte de tact exquis à les modérer sagement.

La difficulté qui nous occupa dans la partie précédente de cette étude, perdra, espérons-le, beaucoup de sa valeur, sera écartée tout à fait peut-être.

Quant à la liberté vraie, l'appétit vraiment indépendant du bien universel, non, dit-il, les bêtes ne la possèdent en aucune façon. Qu'en feraient-ils, de ce bien? Comment la réduire à des propositions assez mesquines, pour l'enfouir dans les étroites limites de sa nature matérielle? Et où trouver dans le mince trésor de son activité l'effort qui l'embrassera? Admettons donc qu'il n'y a dans tous les individus d'une même espèce qu'un bien limité, uniforme, saisi d'une manière intentionnelle par un jugement naturel, déterminé, à saisir dans la réalité par un appétit naturel, également déterminé[3]. — Mais, si pauvre et limitée soit leur activité, comparée à la puissance infinie de la volonté intellectuelle, pourtant la variété dans leurs actions existe. C'est indéniable, parce que ce n'est pas telle ou telle chose qui suffit à étancher leurs besoins multiples, à remplir toute la capacité de leur nature, plus ample que celle des êtres inférieurs. Et dès lors ce n'est plus un tel objet, c'est un assemblage de plusieurs objets, auxquels peuvent aboutir ses actions diverses, qui forme le bien total, adéquat et déterminé de leur appétit[4].

[1] Natura autem sensitiva... in se habet aliquid inclinans scilicet appetibile apprehensum ; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur ; sed est ei aliunde determinata......., et hoc ideo quia vis appetitiva habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiæ et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. — *Quæst. disp., de Verit.*, XXII, a. 4 ; Cfr. 1am 2æ, q. XV, a. 2.

[2] *Quæst. disp., de Verit.*, XXIV, a. 2.

[3] Cum enim (bruta) sint paucarum operationum *propter debilitatem principii activi, quod ad pauca se extendit,* est in omnibus unius speciei *bonum uniformiter se habens,* unde per appetitum naturalem inclinationem habent in id, et per vim cognitivam naturale judicium habent de illo proprio bono uniformiter se habente. — *Quæst. disp., de Virtutibus,* I, a. 6.

[4] Animalia..... indigent multis operationibus et auxiliis ad suam perfectionem... Et ideo cum appetitus naturalis sit determinatus ad unum nec possit esse multiformis, ut in tot diversa se extendat, quot animalia indigent, necessarium fuit ut animalibus superadderetur appetitus animalis, consequens apprehensionem ; ut ex multitudine apprehensorum animal in diversa feratur. — *Quæst. disp., de Verit.*, XXII, a. 3 ad 2.

Eh bien, puisque leurs actions peuvent aller indifféremment à une chose telle ou telle, pourvu qu'elle ne dépasse pas les bornes du bien commun, avouons franchement qu'il y a chez eux *indifférence d'actions*[1]. Ou, le préférez-vous, parlons de *liberté conditionnelle*[2], expression pas plus hasardée que le terme « jugement » adapté à l'acte du sens appréciatif; c'est au contraire la cohérence de celui-ci avec l'appétit, qui nous en donne le droit. En effet, la puissance appétitive n'est pas nécessitée à tendre vers une chose, avant qu'une connaissance ne lui ait montré que c'est une chose agréable ou utile; voilà une liberté telle quelle, inactive toutefois et d'assez courte durée, puisqu'elle est condamnée à fléchir sous l'impulsion nécessitante de la nature, dès que l'image de l'objet, nécessairement perçue, lui offre ses attraits irrésistibles[3]. Ainsi, conclut saint Thomas, la véritable liberté entre pour si peu dans cette espèce de liberté conditionnelle, que ces deux perfections vont plutôt à l'inverse l'une de l'autre. L'objet fondamental de la volonté, qui seul la domine et la détermine, c'est le bien universel; quant au bien individuel, elle ne s'y attache librement que pour autant qu'elle y devine un moyen à sa perfectibilité infinie. L'appétit sensible, lui, ne pourra saisir son bien total, qu'éparpillé et administré par petites doses, qui, chacune à soi, attirent toute son activité[4].

Cette doctrine du Prince de l'Ecole n'est-elle pas faite admirablement pour dérider le front sévère du métaphysicien, et, chose bien plus ardue, pour ne pas trop irriter les cœurs sensibles?

IV

Instinct.

Nous nous sommes abstenus dans le cours de cette étude de faire usage de ce terme. Ce ne fut pas que l'occasion nous manquât. Tout au contraire : ce mot énigmatique se rencontre dans tous les textes presque de saint Thomas et de son Maître, sur lesquels appuyait notre exposition des diverses facultés animales. Ce fut donc à dessein que nous l'avons écarté. Pour se faire une idée nette de son concept essen-

[1] Dicendum quod quamvis in brutis sit *quædam indifferentia actionum*, tamen non potest proprie dici, quod sit in eis libertas actionum, sive agendi vel non agendi. — *Quæst. disp., de Ver.*, XXIV, a. 2 ad 3. Cfr. resp. ad 7.

[2] Après avoir dit qu'il y a une similitude de la raison dans le jugement naturel des bêtes, il continue : « Et similiter est in eis quædam similitudo liberi arbitrii, in quantum possunt agere vel non agere unum et idem secundum suum judicium, ut sic sit in eis *quasi quædam conditionata libertas.* » — *L. c.* in art.

[3] Appetitus autem sensitivus non habet necessitatem in rem aliquam, antequam apprehendatur sub ratione delectabilis vel utilis; sed apprehenso quod est delectabile, de necessitate fertur in illud. — *O. c.* q. XXV, a. 1; Cfr. q. XXIV, a. 2 ad 3.

[4] *O. c.*, q. XXV, a. 1.

tiel thomiste, il fallait, à notre avis, le dégager de tout élément étranger, afin qu'il pût se détacher plus précis sur le fonds trop remué et changeant de l'activité animale.

Du temps de saint Thomas et d'Albert, à ce qu'ils en racontent[1], une question agitait vivement les esprits, à savoir, quelle idée l'on se devait faire du libre arbitre de l'homme. Est-ce un acte, une habitude, une puissance? Et si c'est une puissance, est-elle distincte de la raison et de la volonté ; ou bien se confond-elle avec l'une ou l'autre; avec toutes les deux peut-être? Ces opinions contradictoires ne pouvaient qu'épaissir les nuages qui enveloppaient le problème déjà dès Aristote, qui, au dire de saint Thomas, n'y voyait pas clair non plus, en définissant le libre arbitre tantôt « l'intellect appétitif », tantôt « l'appétit intellectif[2]. » Les efforts du Docteur universel même ne conduisaient pas à une solution définitive : elle était réservée à la perspicacité de son illustre Disciple, qui dit : Libre arbitre en soi, ce n'est autre chose que la volonté, envisagée par son mode d'être spécial, c'est-à-dire, par son énergie de pouvoir choisir un moyen proposé par le jugement souverain de la raison. — Son acte est un composé, qui se ressent des deux facultés, en tant que, s'élançant immédiatement de la volonté, il procède médiatement de la raison, sa cause formelle et sa racine[3].

Ce rapide exposé me parut utile par un double motif. — D'abord, substituons le mot d'« *instinct* » au terme de « *libre arbitre* », et nous voyons toutes les opinions anciennes, sous des formes identiques, bien que rajeunies, faire cercle autour de celui-là et se le disputer avidement. L'instinct, qu'est-ce? Une habitude ancestrale léguée à la postérité ;...... un simple mouvement mécanique..... un système très compliqué des diverses actions vitales..... C'est l'appétit tout pur, qui n'a que faire de connaissance..... Au contraire la connaissance explique tout..... Non pas, certes, il faut admettre une force impulsive, isolée, spécifique..... Voilà pour le dehors des deux problèmes!

Un autre point plus essentiel, par où ils se tiennent, je le trouve dans le 2[me] article de la XXIV[e] question disputée de la Vérité, de toutes ses œuvres, à ce que je sache, l'endroit où le Docteur Angélique accorde le plus de large à la discussion de l'instinct. Après s'être posé la question, si l'on peut attribuer aux bêtes l'*élection,* acte spécifique du libre arbitre, il réduit celui-ci à ces éléments, l'intelligence et la volonté; reconnaît à chacune de ces deux puissances une indépendance

[1] Cfr. *Summ. Theol.*, I[a], q. XXXIII, a. 2, 3 et 4; *Quæst. disp., de Verit.*, XXIV, a. 4, 5 et 6; Alb. le Gr., *Summa de Creat.* Tr. I *de Hom.*, q. LXVIII.

[2] I[a], q. LXXXIII, a. 3.

[3] Cum enim actus qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi, sed progreditur ab una immediate et ab altera mediate, inquantum scilicet, quod est prioris potentiæ in posteriori relinquitur. — *Quæst. disp., de Verit.*, XXIV, a. 5.

distincte : pouvoir de l'intelligence sur son jugement, pouvoir de la volonté sur son propre vouloir. Ensuite, il met cette double indépendance en opposition directe avec la double détermination dans les deux facultés parallèles dans l'animal : détermination du sens appréciatif à son jugement limité, de l'appétit à son acte d'appétition[1]. — Cela suffit à lui pour asseoir sa thèse, que les bêtes n'ont pas la préférence du choix; à nous, pour en tirer des conséquences importantes.

Donc, disons-nous, le principe par excellence des actions humaines, ou, parlé correctement, des mouvements humains, le libre arbitre, est diamétralement opposé à l'instinct, principe spécifique de l'activité animale, en tant que s'opposent contingence et nécessité, *indépendance* et *détermination*. Donc, encore, la *double* détermination, affectant et le sens appréciatif et l'appétit, forme tout l'instinct, de même que la double indépendance de la raison et de la volonté donne naissance au libre arbitre. — Je m'explique, en tâchant de justifier et d'appuyer cette manière de voir par des raisons empruntées à saint Thomas.

L'instinct, assurément, dans la pensée thomiste, ce n'est pas une facultée isolée, c'est quelque chose d'inhérent aux puissances animales de connaissance et d'appétit; mais, en revanche, saint Thomas est bien loin d'identifier le concept de celles-ci avec celui de l'instinct. Des divers textes en effet, surtout de l'article précité, il résulte que l'estimative et l'appétit, en tant que facultés distinctes, c'est-à-dire dérivées et dégagées de la nature, s'approchent de la raison et de la volonté, et, en acquérant une espèce de jugement, une similitude de liberté, deviennent par là principes des actions variées et multiples. Or l'instinct est plutôt le principe d'uniformité et de nécessité. En conséquence, ce ne sont pas ces puissances seules, c'est précisément leur mode spécial d'être, leur détermination.

Du reste, — c'est là notre seconde conclusion, — la détermination du sens appréciatif seule n'est pas tout l'instinct. Elle explique comment l'appétit, puissance aveugle, qui ne s'étend que vers une chose connue, à défaut d'autres objets, resterait toujours limité à ne désirer que l'objet saisi par le jugement sensible. Il faut admettre cependant, outre cette détermination externe et accessoire, une détermination interne et essentielle à l'appétit lui-même, qui mesure son effort à l'objet et établit l'harmonie entre les deux puissances. Impossible de faire sa part à l'instinct. Dès qu'il pénètre l'animal, il l'envahit tout entier, et entache les deux sources d'où jaillit son activité spécifique. D'ailleurs, ce n'est pas là une simple conclusion, sortie du principe érigé en axiome par saint Thomas : « telle la forme, telle l'inclination »; c'est encore son opinion expresse. Il existe des textes dans ses œuvres, où il semble

[1] Voir la réponse ad 3, où cette double détermination est très nettement formulée.

reléguer l'instinct dans l'estimative, quand il dit, par exemple, que « l'instinct naturel se nomme estimation[1]. » Sans doute, puisque le saint Docteur ne s'y occupe que de la connaissance sensible. — Il y a d'autres endroits cependant où il revendique non moins expressément l'instinct à l'appétit, disant que « les bêtes désirent leur but par instinct », « qu'elles n'ont pas pouvoir sur leur appétition, mais que l'instinct de la nature les y pousse[2]. » Ce qui importe, c'est de savoir, comme il le dit ailleurs, que les deux principes moteurs déterminés des bêtes sont un jugement naturel et un appétit naturel.

Afin de mieux serrer le concept thomiste de l'instinct, voyons encore ce qu'est cette détermination, ou plutôt, — puisque instinct, instigation, dans la force des mots, désignent une action — ce qu'est ce principe déterminant. « Instinct naturel », « instinct de la nature imprimé par la nature », « de telles expressions sont si familières à saint Thomas, qu'il est oiseux d'y insister davantage. Or nous savons qu'en philosophie thomiste, quand il s'agit de mouvement, le terme « *nature* » a un sens très précis, celui de l'actualité d'un être, en tant qu'elle se manifeste dans son inclination naturelle au mouvement et à l'action, à cette perfection enfin dont l'être en soi est susceptible.

Concluons :

1° L'inclination naturelle de la bête, qui, émanant des entrailles de son être, détermine la double puissance estimative et appétitive, c'est la *source foncière de l'instinct.*

De même, l'émancipation de la raison et de la volonté par rapport à l'inclination naturelle est la cause éloignée de la liberté humaine.

2° La disposition interne et physique, causée par l'inclination naturelle dans l'estimative, et la déterminant à connaître comme utiles ou nuisibles les choses qui conviennent ou ne conviennent pas à la nature spécifique animale, c'est ce que j'appelle l'*instinct radical.*

Ainsi la raison, c'est la liberté radicale de l'homme.

3° La disposition interne et physique de l'appétit animal, causée par l'inclination naturelle, à désirer ou à fuir tous les objets présentés dans la connaissance déterminée, qui conviennent ou ne conviennent pas à la nature spécifique animale, c'est ce que je pense être l'*instinct formel,* au sens strict du mot.

De même le libre arbitre formel, c'est la volonté indépendante, en tant qu'elle suit le jugement indépendant de la raison.

4° Un acte de désir ou d'aversion d'un objet bon ou mauvais à la na-

[1] Cf. 3 Dist. XXVI, q. I, a. 4 ad 4; 1 Dist. III, q. I, a. 3 ad 3; I *Metaph.*, lect. 1.

[2] Concupiscentia finem naturali instinctu, moventur ad finem quasi ab alio mota. — 1a 2æ, q. XII, a. 5 ad 3. (Cité d'après la correction de l'édition léonine).

Non habent in sua potestate appetitivum motum; sed talis motus est in eis ex instinctu naturæ. — 1a 2æ, q. XV, a. 2.

ture spécifique animale, s'élevant immédiatement de l'appétit animal déterminé, médiatement de la connaissance également déterminée à présenter cet objet comme bon ou mauvais, c'est ce que j'appelle *un acte instinctif*. — De même l'acte libre, c'est une action indépendante engendrée par la volonté, sous la direction du jugement indépendant de la raison.

Toute la doctrine de l'instinct se résume dans cette phrase très serrée de saint Thomas : « Les bêtes sont mues par l'instinct de la « nature, par suite d'une connaissance, à faire certaines œuvres, comme « s'ils opéraient guidés par la raison [1]. »

[1] Instinctu naturæ moventur bruta per apprehensionem sensitivæ partis ad quædam opera facienda, ac si operarentur ex ratione. — *De memoria et reminiscentia*, lect. 1.

LE FOND DE LA QUESTION :

SI OUI OU NON IL FAUT ADMETTRE DES JUGEMENTS

QUI DOIVENT ÊTRE APPELÉS SYNTHÉTIQUES A PRIORI

RÉPONSE AU R. P. FUZIER

par le R. Dr O'Mahony,

professeur All Hallows College, Dublin.

Je crois devoir traiter ce sujet principalement par manière de réponse au R. P. Fuzier qui, dans un mémoire adressé au dernier Congrès, a prétendu réfuter ma doctrine touchant certains jugements qui, bien que *à priori,* doivent selon moi être appelés « synthétiques. » Le mémoire dont je parle se trouve dans la première section des comptes rendus, et la prétendue réfutation de ma doctrine y commence à la page 25 sous titre de « Réfutation des jugements synthétiques *à priori* du Rev. O'Mahony. »

I

Dès le commencement, le P. Fuzier a eu soin de prévenir ses auditeurs, et puis ses lecteurs, qu'un mémoire donnant un exposé de la doctrine qu'il s'engage à réfuter fut publié dans le premier volume des comptes rendus du congrès de 1888. De fait, cet exposé y occupe 10 pages à 45 lignes la page : ce qui lui donne en tout 450 lignes du volume. De ces 450 lignes, par manière de sanction textuelle, le R. Père présente comme un précis qui s'étend à seize lignes, sous forme de trois extraits, non suivis, tirés du milieu du mémoire.

Le premier de ces extraits donne des exemples du genre de jugements que j'ai voulu appeler à la fois synthétiques et *à priori :* naturellement entendant ces termes de la manière dont j'avais préalablement expliqué que je voulais, que, selon moi, dans cette question on les entendît. Les jugements ainsi présentés ne sont pas tous ceux que j'ai offerts comme exemples de ma doctrine, mais ils suffisent pour en donner une

idée juste, et ils sont plus que suffisants pour en effectuer la réfutation si elle peut être réfutée. Le P. Fuzier note bien qu'ils sont présentés en série. Il va même jusqu'à dire que j'en avais apporté « des séries assez curieuses. » Selon moi, il n'y a qu'une série, et celle-là tout autre que curieuse, comme elle n'offre que les premières « dictées du sens commun » : des données de l'expérience immédiate, et précisément pour cela synthétiques; données à l'esprit pensant par l'acte même de la pensée, et, pour cela seul, *à priori.*

Les prenant comme ils se trouvent dans ce premier extrait de mon critique, dans l'ordre descendant des perfections, mes exemples sont, d'abord : 1° « il existe un être intelligent », autrement dit « un être actuellement vivant et intelligent », ou : « quelque chose qui vit actuellement pense »; puis 2° ce que cela suppose, « il y a un être qui vit », en d'autres termes : « quelque chose qui agit actuellement est vivant »; puis encore 3° « quelque chose d'existant agit », ou : « il y a un agent »; et enfin 4° ce que tout cela présuppose, « un être existe. » On ne trouve là en réalité que quatre jugements avec quelques changements de termes; et on pourrait changer ces termes bien plus encore sans changement des vérités exprimées. Par exemple, « il y a un agent » n'est réellement pas autre que la formule « il y a une cause », prenant le mot « cause » dans son sens réel, comme signifiant « sujet *apte* à causer » ou « ce qui *peut* causer », qu'il ait actuellement causé, ou cause actuellement, ou non. De cette manière, bien d'autres formules dont il est grandement question en philosophie pourraient se rapporter à l'une ou à l'autre des quatre citées.

Les prenant, comme je l'ai fait immédiatement après le passage que le P. Fuzier a choisi, dans l'ordre montant des synthèses, ces jugements sont, d'abord 1° « quelque chose (ou un être) existe », puis 2° « quelque chose d'existant (ou ce qui existe) agit », puis encore 3° « ce qui agit (ou un agent) est vivant », et enfin 4° « ce qui vit actuellement (ou un vivant) pense. » Voilà — ai-je dit — « des jugements tout aussi vrais et, en tant que vrais, tout aussi synthétiques de forme que les contingents tirés comme évidents du fait de notre existence; et néanmoins tout autant *à priori* — tout aussi nécessaires, et d'une nécessité tout aussi évidente à leur manière et dans leur ordre, que n'importe quels analytiques : *dans leur ordre,* dis-je, qui est le réel, comme celui des analytiques est l'idéal; et *à leur manière* comme synthétiques, c'est-à-dire évidemment essentiels par la synthèse simplement constatée de tel sujet avec tel attribut, comme les analytiques le sont par la simple analyse du sujet. »

II

A ce que je vois, le P. Fuzier ne veut pas nier que mes exemples sont des jugements *à priori;* ce qu'il nie, ce qu'il entend réfuter, est l'assertion qu'ils sont synthétiques. De toutes les raisons que j'ai apportées à l'appui de ma position à leur égard il ne s'occupe que de celles où, faisant valoir la synthèse qui s'y trouve, j'ai dit : « D'abord ils sont évidemment synthétiques, car l'idée d'*agent,* par exemple, ne donne pas celle de *la vie,* ni aucune raison de la lui attribuer : ce qui doit aussi se dire de la notion de *vie* en face de celle de la *pensée.* Et c'est précisément pourquoi on n'a pas le droit de dire que tout agent est vivant ou que tout vivant pense », — qu'on me permette d'ajouter — bien qu'on doive dire que *tout pensant* vit et que *tout vivant* agit : ces deux derniers jugements en tant que de l'ordre idéal étant clairement analytiques. Après, en reprenant ce qu'il appelle mes « raisons » pour nommer mes jugements synthétiques, le Rév. Père paraît avoir oublié les mots *idée* et *notion* qui s'y trouvent, là où je parle du *sujet.* Sur cela, plus loin, j'aurai quelque chose de plus explicite à dire. Pour le présent, qu'il me suffise de noter que, admettant, au moins ne pas niant, que mes exemples sont des jugements *à priori,* il prétend seulement « réfuter » la supposition qu'ils sont vraiment synthétiques. A cette fin, il remarque — comme si ce fût ici un nouvel aperçu de sa part — en tout cas, comme posant son principe de réfutation, il remarque que « ces jugements se rapportent à l'ordre réel et existant. » Parfaitement; c'est ce que j'avais rappelé (comme on a vu) immédiatement après son premier extrait, et c'est à quoi je revenais continuellement dans le cours de mon mémoire. J'y avais même insisté au commencement, en précisant le sens du problème que je voulais soumettre à l'examen du Congrès, dans ces termes : « Y a-t-il, dis-je, des jugements ainsi formés que dans la seule considération du sujet on ne trouve pas même la raison de lui attribuer le prédicat, et qui aient pourtant le caractère de jugements.... tels que leur vérité présentée à l'esprit comme *actuelle* soit immédiatement par lui reconnue pour *essentielle....* comme des vérités incausées, indépendantes de toute hypothèse, évidemment primordiales dans l'ordre *réel* et, comme telles, dans *cet ordre* absolument nécessaires? »

Pourquoi avais-je tant insisté sur ce point? Parce qu'il touche au fond de la question que j'avais proposée. J'avais expliqué et l'on savait que dans divers articles de journaux je m'étais efforcé de montrer que tous les jugements *à priori* sont analytiques dans l'*ordre idéal,* et cela pour la raison bien simple que dans cet ordre *tous les jugements* sont analytiques. Si, en conséquence, il y a des *à priori* qui ne le sont pas,

qui sont à proprement parler synthétiques, il est clair qu'à mon avis cela ne pourrait être que dans l'autre ordre, dans le réel. Là donc, selon moi, dans la considération des jugements de l'*ordre réel* — là doit se trouver le fond de la question : si ou non il y a des jugements qui doivent s'appeler « synthétiques *à priori.* »

Il ne pouvait ainsi être question de jugements tels que « une ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre » ou d'autres formules kantiennes de la sorte ; il ne pouvait non plus être question d'axiomes tels que « tout ce qui commence, ou change, le fait par l'acte d'un autre » ; ou « tout phénomène est causé » ou « tout effet exige une cause » et les autres formules de ce genre, dont, au sein même de notre congrès, on a tant discuté le caractère sous le nom générique de principe de causalité. Ces formules de l'ordre idéal étant à sujet abstrait et universel doivent selon moi être appelées analytiques, nullement synthétiques. En définitive, donc, ma question fut : Etant donné qu'il n'y en a pas dans l'ordre idéal, y a-t-il des synthétiques *à priori* au moins entre nos jugements de l'ordre réel et existant?

J'ai prétendu qu'il y en a, qu'il y en a toute une série — la série que j'ai ailleurs appelée « celle des vertèbres de la science réelle — la colonne dorsale de la philosophie — la base objective de tout notre savoir. » « Ce qui fait » — ai-je dit, en concluant la seconde section de mon mémoire — « ce qui fait de ces jugements pour nous, dans l'ordre *réel,* les principes dialectiques sur lesquels repose l'évidence de la Vérité Suprême, l'existence de l'Essentiel, du Réel-Idéal auquel comme à son terme tout esprit aspire. »

Cela étant, il est de toute évidence qu'en donnant des exemples de cette sorte de jugements, ma supposition, le fond de ma position, doit être qu'ils sont, comme de fait mon critique déclare que sont les exemples que j'ai donnés — « des jugements qui se rapportent à l'ordre réel et existant. »

III

Jusqu'ici, on voit, nous nous trouvons pleinement d'accord : pas l'ombre de « réfutation. » C'est ici que l'ombre doit se montrer, ici que l'essai au moins de la réfutation promise doit commencer, et cela par l'application, de la part de mon critique, de son principe de réfutation aux quatre jugements en question. Or, je constate qu'il passe par les deux premiers, qui, toutefois, en tant que les premiers, sont à mes yeux les plus importants de la série comme étant les plus évidemment *à priori.* Peut-être les a-t-il laissés de côté parce que, pour être les premiers de la série, ils sont les moins évidemment synthétiques. Quoi qu'il en soit, il les a laissés de côté ; ni là, ni après dans le cours de sa

critique, en fait-il mention, a-t-il même l'air d'y penser. Il ne prétend s'adresser qu'aux deux derniers. Mais comment le fait-il? Ici je cite ses propres paroles, car ici, s'il y en a, est la crise de sa critique. « Ces jugements » — fait-il observer, en posant son principe de réfutation — « ces jugements se rapportent à l'ordre réel et existant, et dès lors le sujet n'est plus le concept générique d'agent et de vivant, mais le concept spécifique de telle catégorie d'agents et de vivants, c'est-à-dire des agents et des vivants dont on parle dans l'attribut. » Ayant ainsi posé et à sa manière développé son principe de réfutation, il continue : « Par conséquent, dans ces deux jugements, si on les suppose vrais : des agents vivent, des vivants pensent, le sujet et l'attribut sont identiques, leur compréhension est la même, enveloppée dans l'une, développée dans l'autre; et si, par l'analyse, on développe la compréhension des deux sujets, on aura la tautologie suivante :

Certains agents, ceux qui vivent, sont vivants;

Certains vivants, ceux qui pensent, sont pensants.

Ces jugements donc sont analytiques : on trouve dans le sujet, tel qu'il est pris dans la proposition, la raison de lui attribuer le prédicat. » Ces jugements! Quels jugements? Pas *mes* jugements : *mes* jugements sont — « un agent vit », « un vivant pense. » Ainsi sont-ils présentés dans les trois passages que mon critique a cités. Ni là, ni ailleurs dans mon mémoire il n'est question de jugements ayant pour sujet « *certains* agents » ou « *des* agents » ou « des vivants. »

Qu'on ne vienne pas me dire qu'il y a bien ici une différence au point de vue de la grammaire ou tout au plus de la logique, mais non pas de la philosophie, au moins en ce qui regarde la question actuelle. Au contraire il y a ici une très grande différence à l'un et l'autre point de vue. C'est toute la différence du monde. C'est comme si j'avais dit : « Il est incontestable qu'il y a *un* être actuellement vivant qui est infiniment puissant », et que sur cela, quelqu'un vienne me dire : « Il n'est pas incontestable que *des êtres* actuellement vivants sont infiniment puissants. Je réfute cette proposition et par un argument bien simple. » Qu'y aurait-il à répondre sinon : « Monsieur, ne vous donnez pas la peine de fabriquer à ce sujet un argument simple ou complexe. Veuillez tout simplement voir que la proposition que vous venez là de m'attribuer, et que vous comptez « réfuter », n'est pas la mienne.

Bien entendu il n'est pas ici question de bonne ou de mauvaise foi, d'injustice formelle ou matérielle, de la part du R. P. Fuzier. Le bon Père avait déjà correctement donné mes deux jugements, en me citant textuellement et à deux reprises, ce qui à mes yeux rend cette transformation si étrange; d'autant plus que, immédiatement après, en vue d'un nouvel aperçu, il cite un troisième passage de mon mémoire où ils sont de nouveau présentés, comme : *un agent* vit, *un vivant* pense.

« Il suffit — y ai-je dit — de constater le fait : *Un agent vit,* ou *un vivant pense,* pour savoir que non seulement un agent a toujours vécu et un vivant a toujours pensé, mais, ce qui est bien plus, pour savoir que le fait de la vie en général, comme celui de la pensée, est un fait incausé. Il suffit, dis-je, à la raison, de constater la vérité actuelle qui lui est ainsi présentée pour la reconnaître essentielle, et, en tant que telle, *à priori.* » « Il y a là » — mon critique veut bien dire — « une conception très belle et très haute, mais elle est encore fournie par l'analyse et non par la synthèse. » Cette remarque, avec tout ce qu'il ajoute à son appui, laisse voir qu'il interprète mes deux jugements à sa manière, comme ayant des sujets offrant « le concept spécifique d'une catégorie d'agents ou de vivants » et ainsi plus ou moins directement s'offrant à l'analyse de la raison. Car, en effet, un sujet posant « des agents » ou « des vivants » dit à la pensée rationnelle, outre ce qui est essentiel, ce en général qui ne l'est pas, et qui en conséquence se trouve, à l'égard de ce qui l'est, en raison de sujet causé à sujet causant; tandis que *un* vivant ou *un* pensant ne s'offre pas à une telle analyse de cause et effet, de principe et principié, puisque un seul sujet suffit à la vie comme un seul suffit à la pensée.

En somme, le changement des termes une fois fait, les aperçus de mon critique ne sont justes, ne peuvent même s'expliquer sans supposer qu'il s'agit de formules ayant des sujets au pluriel, signifiant « des agents », ou « des vivants. » Or, de telles formules diffèrent essentiellement des miennes au point de vue de la philosophie en général, et, d'une manière toute particulière, de la question actuelle, car, pour ne pas dire autre, il est évident qu'ils ne sont pas *à priori.* Par exemple, prenez le dernier de mes jugements : — « Un être actuellement vivant pense. » Il est clair que ce jugement est donné à l'esprit pensant par l'acte de la pensée, et à cela seul est par lui immédiatement reconnu pour vérité essentielle; tandis que le jugement : « *des* vivants pensent » n'est ni l'un ni l'autre. Ainsi, supposant la nécessité de la pensée, ce qu'il faut supposer si le jugement est *à priori,* il est évident qu'il faut qu'il y ait *un être* vivant qui pense et pour cela *un* agent qui soit vivant : il n'est nullement nécessaire qu'il y en ait plusieurs — qu'il y ait *des* êtres vivants qui pensent ou *des* agents qui soient vivants. Même regardés comme vérités actuelles, ces derniers jugements ne sont pas donnés à l'esprit pensant par l'acte seul de la pensée. Ils ne remplissent donc aucune des conditions de jugements *à priori.*

Enfin, on me fait observer que, au point de vue de la logique, la compréhension des sujets est la même. En effet, le P. Fuzier ne parle que de cette « compréhension. » Eh bien, soit, au point de vue de la logique, pour mes formules et les siennes la compréhension des sujets est la même : mais leur extension est différente, et cela fait toute la dif-

férence ici. Cela fait la différence entre « *un* vivant pense » et « *des* vivants pensent »; ou, pour reprendre mon premier jugement auquel le P. Fuzier n'a pas touché, cela fait la différence entre « *un* être existe » et « *des* êtres existent. » Ce changement de l'extension du sujet fait ici la différence entre des jugements donnés à l'esprit pensant par l'acte de la pensée et ainsi clairement *à priori,* comme le sont les miens, et ceux qu'on a mis à leur place, mais qui ne remplissent pas même la première condition de jugements de la sorte et, par conséquent, au seul point de vue logique, diffèrent essentiellement des miens en ce qui regarde le problème qui nous occupe, au point de n'avoir rien à y faire, d'être ici tout simplement hors de la question.

Voilà ma réponse à la critique du R. P. Fuzier, à sa soi-disant « Réfutation des jugements synthétiques *à priori* du Rev. O'Mahony. » A ne parler que des quatre qu'il a relevés, je dis qu'il n'a pas touché aux deux premiers et qu'il n'a touché aux deux derniers que pour en mettre deux autres essentiellement différents à leur place. Non seulement, donc, n'a-t-il pas effectué une réfutation de mes jugements, il ne l'a réellement pas essayée. Qu'il l'essaie maintenant. Qu'il essaie de réfuter un seul de ces jugements, de montrer qu'il n'est pas synthétique ou que tout en l'étant il n'est pas *à priori.* Qu'il me propose même une objection, à l'un ou à l'autre point de vue, contre n'importe lequel des sept, tels que je les ai donnés, et je lui répondrai avec plaisir : d'autant plus que des objections de la sorte ne peuvent que faire voir de plus en plus clairement ce qui est le vrai fond de la question.

Là-dessus, qu'il me soit permis d'exprimer ma pensée personnelle sur le point qu'il y aurait vraiment lieu à discuter au sujet de ces jugements, à part la critique qu'en fait le R. P. Fuzier. En la concluant, il veut bien remarquer que si on voulait donner au mot *synthétique* un sens « conforme à celui que le terme *synthèse* obtient habituellement, et lui faire exprimer les jugements que l'esprit forme en descendant des principes, des causes, des lois, des raisons aux conséquences, aux effets, aux applications, ou bien en allant du général au particulier, des genres suprêmes aux genres intermédiaires, des espèces aux individus, les exemples de M. O'Mahony renfermeraient tous des jugements synthétiques. » Là, encore, il ne paraît penser qu'à ses propres formules; car les miennes certainement ne donnent pas « des effets » mais bien des vérités qui, tout en étant de l'ordre réel, sont en soi absolument nécessaires ou « incausées » au point de vue ontologique, tandis que, au point de vue psychologique,leur connaissance n'implique nullement le genre de *processus* dont mon bienveillant critique parle dans ce dernier paragraphe. Pour cela je me trouve forcé de dire que si, en l'écrivant, il ne pensait pas toujours à des sortes de jugements telles que « des agents vivent » ou « des vivants pensent »!—

les formules qu'il s'était laissé substituer aux miennes — je ne sais vraiment pas à quoi il pensait. Quoi qu'il en soit du fond de sa pensée, l'aveu final de ce paragraphe paraît être une conclusion « assez curieuse » d'une critique qui s'annonce comme une « réfutation des jugements synthétiques du Rev. O'Mahony », et qui, de plus en plus, en s'expliquant, ne prétend être qu'une réfutation du caractère synthétique de ces jugements. Pour ma part, j'ai expliqué très nettement le sens que j'ai voulu attacher et qui, selon moi, est le seul qu'on doit attacher au mot *synthétique* dans la question actuelle. A cette explication je ne veux ajouter que la remarque que j'attache à ce mot un sens en tout « conforme à celui que le terme de *synthèse* obtient habituellement », et qu'il doit obtenir en tant que forme française du mot grec σύνθεσις. L'entendant ainsi, et dès lors dans le sens opposé à celui d'*analyse* (ἀνάλυσις) j'affirme que mes jugements sont « des plus clairement synthétiques qu'on puisse trouver », car le prédicat n'est en aucun sens contenu dans le sujet ; ni entre les notes qui constituent son essence, ni entre les propriétés qui en dérivent, ni entre les termes de sa détermination rationnelle. Dès lors, en chaque cas, l'affirmation rationnelle se fait sans qu'on ait trouvé dans le sujet ou la notion de l'attribut ou la raison de son attribution. Pour cela je prétends que chacun de ces jugements est synthétique tant que jugement peut l'être. »

Quant au sens que le P. Fuzier désire donner au mot *synthétique* et qui ne serait pas « conforme à celui que le terme obtient habituellement », je n'ose pas dire que je l'ai bien compris pour tout ce qu'il en ait dit. Il ne veut pas appeler de ce nom des jugements incontestablement contingents. Or, les exemples les plus usuels pour des formes synthétiques de jugements sont de ce genre. L'exemple communément donné d'une proposition analytique est : « Tout homme est un être raisonnable », et celui d'une proposition synthétique est assez généralement : « Quelques hommes sont noirs », ou un exemple pareil à celui-là, une proposition qui donne une vérité contingente en ce qui regarde le genre humain. Apparemment le P. Fuzier dirait que toute proposition de cette sorte est « une tautologie, *donc* analytique », « quelques hommes sont noirs » ne disant rien autre chose que « certains hommes (à savoir ceux qui sont noirs) *sont* noirs » ; tout comme « quelques êtres vivants sont pensants » veut dire « certains êtres vivants (à savoir ceux qui pensent) *sont* pensants. » Ici, vraiment, je me demande s'il ne serait pas de ceux qui nient qu'il y a des jugements vraiment synthétiques. Certains néo-scolastiques sont allés jusque-là, dans leur zèle contre le Kantisme. Aucun jugement, à proprement parler, disent-ils, n'est synthétique ; donc il n'y en a pas qui soit « synthétique *à priori*. » Voilà au moins qui est logique, et incontestablement *à priori*. C'est aussi, je l'avoue, tout ce qui me paraît être au

fond de l'argument du néo-scolastique avec qui j'ai actuellement affaire. Car, si, comme il me semble le supposer, les jugements contingents, pour être de l'ordre réel et existant (ce qu'ils sont tous), ne sont pas synthétiques, assurément il n'y en a pas qu'on puisse ainsi appeler. En tout cas, j'ai formellement déclaré que mes jugements, tout nécessaires qu'ils soient de vérité, sont « tout aussi synthétiques de forme que les contingents », et pour cette seule raison que, tout aussi bien qu'eux, ils sont des jugements de l'ordre réel.

J'ai ainsi supposé que tout jugement de cet ordre doit être appelé synthétique. J'adhère à cette supposition. Pour moi, en fait de jugements, être réel est synonyme d'être synthétique. C'est la supposition communément admise dans les discussions sur cette question, tant ici qu'en Amérique, et, à ce que je sache, partout ailleurs aussi [1]. C'est au reste, je le prétends, ainsi seulement qu'on doit l'entendre en s'attachant au sens propre du terme « synthèse. » Par conséquent, mes jugements ayant été reconnus pour être de l'ordre réel, le seul point à discuter selon moi, le fond de la question en ce qui les regarde, ne saurait être s'ils sont *synthétiques,* mais bien si, tout en l'étant, ils doivent être dits *à priori.* C'est ce qu'il me semble avoir déclaré assez nettement dans mon premier mémoire (p. 7) où, après avoir présenté les trois sens du terme *analytique* en fait de jugements, j'ai dit : « Voici la question que je pose : Existe-t-il, pour notre esprit, des jugements qui, même dans le sens que je viens d'expliquer (le dernier des trois), ne doivent pas être appelés analytiques, et qui, néanmoins, en tant que jugements objectifs, ou à raison de la vérité exprimée, doivent être dits *à priori ?* »

IV

En conclusion, laissant à mon critique la responsabilité de l'assertion que les jugements qu'il avait substitués aux miens ne sont que « des tautologies, *donc* analytiques », je veux seulement demander : Peut-on faire

[1] Voir Fouler : *Elements of Deductive Logic,* Clarendon Press, Oxford, p. 47. « The distinction between Verbal and Ideal propositions is otherwise expressed by that between Analytical and Synthetical judgements. » Conf. Brownson : *Kant's Critic of pure reason.* Works Vol. I, p, 172. Pour Zigliara aussi (*De variis speciebus judiciorum*), « judicia empirica, experimentalia, physica » sont synonymes de « judicia synthetica. » Bref, tous les mots pris pour synonymes de « réels » en fait de jugements sont censés être aussi synonymes de « synthétiques. » Cette association d'idées simplifie de beaucoup la question de terminologie, soulevée par la critique du P. Fuzier. En effet, si « Un pensant vit », pour être un jugement purement verbal, ou idéal, doit être dit analytique ou explicatif, il est clair que le converse, à savoir : « Un vivant pense », doit être dit synthétique ou ampliatif. Evidemment le prédicat de la *pensée* ajoute une perfection au sujet *vivant,* ainsi que la vie à l'agent, l'action à l'actuel, et l'actualité elle-même à la réalité ou l'existence à l'essence réelle dans le contingent.

la même remarque au sujet des miens ? Peut-on dire que pour chacun d'eux le prédicat ne dit pas plus que le sujet tel qu'il se trouve dans la proposition, et que le sujet de la proposition ne signifie que la personne qui actuellement la profère ? Peut-on affirmer que ces énoncées reconnues pour des formules qui présentent à la raison les faits fondamentaux de la philosophie : « Quelque chose existe » (*aliquod existit*), « Quelque chose qui existe agit » et les autres données de ce genre, au point de vue de la grammaire raisonnée ou de la logique, ne sont que des tautologies, des genres de locutions pires encore que des platitudes analytiques, telles que : « Quelque chose qui existe (moi-même actuellement) *est* existant », ou : « Quelque chose qui agit (moi-même à présent) *est* un agent », et ainsi de suite ? Serait-ce là une juste critique des jugements naturels de la raison humaine au sujet de la certitude réelle, au sujet de la nécessité et de la portée philosophique, de la vérité connue de l'existence, de l'acte, de la vie et de la pensée ? Certainement non. Puisque ces énoncées donnent des principes de la raison réflexe, dans chacune d'elles le sujet est indéterminé, comme l'attribut est en soi nécessaire et l'attribution inconditionnée. Dès lors l'affirmation que la raison y entend faire est de la nécessité de l'existence, de l'acte, de la vie et de la pensée, *en général*.

Qu'on se garde bien ici de confondre le simple témoignage de l'expérience immédiate, qui offre l'évidence du moment, avec le jugement de la raison qui affirme la vérité à l'occasion de cette évidence. Ce serait une manière de confondre l'acte direct de l'appréhension ou de la conception avec l'acte réflexe du jugement. C'est ce que le P. Fuzier me paraît avoir fait. Ainsi que nous l'avons vu, à propos du dernier passage de mon mémoire, qu'il avait cité, là où je parlais du caractère de nécessité absolue que la raison reconnaît au jugement : « Un vivant pense », sa remarque fut : « Il y a là une *conception* très belle et très haute, mais elle est encore fournie par l'analyse et non par la synthèse. » Là, il me semble confondre la question de l'existence des conceptions *à priori* que je rejette, avec celle de l'existence des jugements *à priori* que je défends de la manière indiquée, et dont seulement il est ici question. Là même où il parle formellement de « jugements qui se rapportent à l'*ordre* réel », il ne me paraît pas penser à une *attribution* réelle comme distincte d'une attribution verbale ou idéale — qui serait foncièrement analytique. Ce qu'on appelle en anglais *the existential import of propositions* ne semble jamais se présenter à son esprit.

C'est peut-être pourquoi ces sujets de jugements réellement essentiels, et qui pour cela se présentent sous une forme singulière, se sont transformés pour lui en *catégories* — « telle ou telle catégorie d'agents et de vivants », qui, pour être des « catégories » de la sorte, ne forment avec leurs prédicats que des vérités contingentes. Chacune des vérités

qu'il a dû ainsi mettre à la place de celles que j'ai étudiées peut certainement être appelée dans un certain sens « première » pour nous actuellement, en tant que donnée à tout agent vivant dans l'ordre du temps et de l'espace. Elles pourraient ainsi être appelées *premières* à la manière de la vérité du fait du mouvement en général ou de la sensation, mais elles ne doivent nullement s'appeler *primordiales* dans l'ordre de la raison, nullement *à priori* dans le sens reçu de ce terme, parce qu'elles ne sont pas reconnues pour essentielles. Même après avoir été connues pour réelles, elles ne se présentent pas comme actuelles par la réflexion, elles ne sauraient être constatées par la raison réflexe qu'en ayant recours à l'expérience présente, du moment, et en s'y appuyant. En conséquence, ces jugements : « *des* agents vivent » ou « *des* vivants pensent », tout comme « *des* êtres existent », ou « il y a du mouvement », « un être vivant exerce la sensation », et autres de la sorte, tous présentent des vérités qui sont *purement* empiriques : pas même empirico-rationnelles.

Il n'en est pas de même pour les jugements de la série que j'ai étudiée, de ceux qui sont donnés « à tout pensant par l'acte seul de la pensée... à tout agent raisonnable par le pur acte de la raison. » Le pensant comme tel peut toujours ainsi réfléchir : Un être vivant (moi-même actuellement) est *connu* dans l'acte de la pensée (voilà la vérité réelle comme fait acquis à la réflexion) ; or, la pensée en général ainsi que la vie, l'action, l'actualité ou l'existence, ne pouvant être causée, ne saurait ni commencer, ni cesser (je le vois par sa seule notion) ; donc, sans recourir à l'expérience, par la seule notion du prédicat de la pensée, j'affirme que, quoi qu'il en soit de moi (de ma pensée, de ma vie, de mon acte, de mon existence), il faut qu'il y ait toujours de l'être vivant qui pense, il faut dire que « dans la nature des choses » *un vivant pense :* tout comme il faut dire qu'un être existe. Le même et de la même manière doit se dire de l'acte de la volonté, de la liberté, de l'amour, de tout ce que, *en général,* sous forme de perfection pure, l'acte complet de la raison importe, de tout ce que la vérité objective du témoignage de la conscience déclare. On pose le jugement, on l'affirme, en raison d'une induction réelle de la nécessité de son prédicat *in universo reali :* ce qui à juste titre le fait appeler, tout synthétique qu'il soit, *à priori.*

Assurément ce que la conscience témoigne immédiatement au pensant est qu'il pense, avec tout ce que pour lui ce fait importe. Personne de nous n'est pour cela naturellement porté à juger que la permanence de la pensée, pas plus que celle de la vie, de l'action, ou de l'actualité, dépende de ce qu'elle soit vraie de lui comme sujet. Chacun sait qu'il aura bientôt cessé d'exercer l'acte de la conscience, qu'il aura cessé de penser. En attendant, assis sur le trône de la raison dans la cour de la

réflexion, jugeant par la lumière de la loi et en vertu des pouvoirs de l'acte rationnel lui-même, l'esprit humain naturellement s'affirme qu'il faut qu'il y ait toujours un vivant qui pense, car la pensée est nécessairement l'acte d'un être vivant, et d'une nécessité absolue il faut que la pensée soit, comme il faut que la vérité soit, comme il faut que l'être soit en acte.

La *loi* de l'acte de la raison dont je parle ne saurait évidemment être que sa rationalité intrinsèque, son incauséité ou plutôt incausabilité, et ainsi sa nécessité absolue. Quant aux *pouvoirs* de cet acte « en vertu » desquels j'ai dit que notre esprit se pose toujours ou suppose ces jugements qui, en tant qu'objectifs, sont comme les principes réels de sa vie intellectuelle, ils ne peuvent être que les perfections par rapport auxquelles sa nature n'est de soi que puissance, *être* possible fait être en acte. Pour cela, l'origine de la conception du prédicat de chacun de ces jugements, la contingence de la manière d'être de l'objet dont son concept est tiré, donne naturellement au jugement sa forme synthétique; bien que le jugement lui-même, en tant qu'affirmation rationnelle déterminée par la pensée, doive être dit *à priori*. En d'autres termes, la conception du prédicat une fois faite, son concept une fois formé, le principe est posé en raison de la perception immédiate de sa nécessité en général, à la manière d'une intuition dialectique, ce qui le fait appeler *à priori;* bien que, pour être réel et dès lors formellement déterminé par la pensée du prédicat, non du sujet, le jugement doive être appelé synthétique : une donnée de la raison qui exprime une synthèse essentielle *in universo reali*.

Il est vrai que, dans les formules qui expriment ces données de la raison réelle, la copule n'est pas modale, n'a que la forme de la simple actualité, « *est*. » Il faut toutefois se rappeler que dans l'ordre de la réflexion, synthétique ou analytique, idéale ou réelle, le verbe-substantif se fait entendre dans la voix non pas seulement active, mais de l'acte pur, dans le mode non-conditionnel de la perfection, et, en fait de temps, dans le sens du présent absolu. Ainsi, dans l'ordre idéal ou abstrait, quand la raison affirme : « Une ligne droite *est* le plus court chemin d'un point à un autre », la copule signifie un mode *d'être* indépendant de toute hypothèse, veut dire *est* toujours et nécessairement. Or le sens de ce verbe-substantif se déclare d'une manière tout aussi absolue dans la donnée : « Un être *st* en acte » et dans les autres données du même genre.

* * *

En somme, les jugements de la série que j'ai étudiée présentent des vérités qui, naturellement connues pour réelles à la manière de vérités

premières, sont par la raison réflexe immédiatement reconnues pour essentielles, c'est-à-dire, des vérités que l'esprit pensant affirme à sa manière en raison de sa connaissance immédiate de leur incauséité et dès lors de leur nécessité absolue *in universo reali :* pour cela ils doivent être dits des jugements *à priori*; toutefois, parce qu'ils sont réels, ils doivent être appelés synthétiques, vu que chacun d'eux ajoute sous forme d'attribut une perfection positive au sujet. En d'autres termes, chacun d'eux est donné au pensant en tant que tel par l'acte de la pensée et, encore, de la pensée d'un de ses termes : donc il est *à priori;* mais il est en même temps synthétique, car le terme dont la pensée le donne est le prédicat — non le sujet, ce qui l'aurait rendu analytique.

Se servant même de la terminologie des Kantistes, on peut dire : Puisque ces jugements sont des principes de la raison pure, ils sont *à priori;* mais puisqu'ils sont des principes que celle-ci forme naturellement en réfléchissant sur son propre acte, et qu'ils ne sont pas des formes dont sa nature se trouve comme d'avance déterminée ou bien qu'à une ou autre de ses facultés elle trouve imposées à la manière d'inséparables représentations subjectives ou idéalistiques, ils doivent être dits réellement synthétiques. Enfin pourra-t-on dire en vue de l'ensemble de ces trois aperçus, au bout du compte, les jugements en question ne sont que les expressions logiques de la réalité de l'acte de la raison; or, en tant que de telles expressions d'un *acte,* ils sont synthétiques, mais *à priori,* puisque l'acte que de cette façon ils expriment est celui même de la raison et que la vérité de cet acte, avec tout ce qu'il importe, est en dernière analyse le *prius* dialectique.

DE SCIENTIARUM

PNEUMATOLOGIÆ PRÆSERTIM AC THEOLOGIÆ

COMPLEXU, PARTITIONE ET ORDINE

Auctore Antonio Marzocco,

Ecclesiæ cathedralis Vintimiliensis in Italia canonico theologo.

PROLOGUS

Ad scientiarum complexum, partitionem et ordinem per encyclopediam assequendum res universas doctrinarum studiosus distincte perscrutatur. Jamvero ea quæ exsistunt vel exsistere possunt entia, corpora sunt, spiritus, aut Deus ; ex quorum cognitione tres generales dimanant scientiæ, somatologia nempe, pneumatologia ac theologia. Res autem toto exsistentiæ suæ cursu inspectæ duplicem sortiuntur statum, primordialem seu viæ, et novissimum seu termini ; quorum alter a protologia, ab eschatologia alter expenditur. Præterea triplex ordo, in quo entia versari queunt, naturalis scilicet, præternaturalis et supernaturalis, philosophiam gignit, thaumatologiam et mysteriologiam.

Scientiæ ordinis naturalis seu philosophia.

Res universæ omnes prout naturaliter et juxta ordinarias leges exsistunt ac operantur ; necnon earumdem auctor Deus, quatenus ex iisdem rationis lumine multimodis arguitur, scientiæ philosophicæ materiam constituunt.

Scientia fundamentalis seu logica.

Cujuscumque definiti entis disciplinam logica præcedit, quæ naturalium cognitionum ac universalium principiorum vim agnoscit ; actus, criteria et methodum demonstrat, quibus ad rerum scientiam homo pedetentim accedit.

Scientiæ status viæ seu protologia.

SCIENTIÆ THEORETICÆ

Necessarios rerum actus ex quibus illarum natura plus minusve infertur per scientias theoreticas ante omnia indigitari oportet.

Somatologia theoretica seu physica, etc.

A rerum materialium cognitione mens iter aggreditur earumdem distinctas classes et multiplices aspectus considerans. Postea deprehenduntur relationes, quibus res materiales uniuscujusque speciei cum alius speciei rebus, in spatio coexsistentibus ac deinceps agentibus in tempore, per plurimas variasque mutuas actiones et passiones mirum in modum colligantur, seseque vicissim et evolvunt et in sui ac superiorum entium bonum perficiunt. Quia vero materialia elementa nec a se exsistere possunt, nec ab eis motus, vel vita a motu, aut sensus et instinctus ab iis principiis et universalis ordo per evolutionem oriuntur, hinc supremum Ens hæc omnia plane et omnino expostulant, quod atomos cum motu, principia vitalia atque brutorum animas omnipotenti virtute et infinita sapientia primitus condiderit atque ordinaverit. Proinde plurimæ habentur scientiæ : physica, geographia, meteorologia, astronomia, mineralogia, botanica, zoologia, anatomia, physiologia, chymica, mathesis, geologia, biologia et cosmogonia.

Pneumatologia theoretica seu psychologia.

Hominem intimius perspicienti præter physica, chymica, vitalia et sensitiva facta alia quamplurima demonstrantur, quæ ad prædicta reduci nequeunt; cum ab iisdem prorsus diversa, iis præstantiora seu spiritualia reipsa perhibeantur. Quæ in intellectiva et volitiva, necessaria et libera, etc. præcipue distinguuntur una cum consentaneis potentiis, a quibus emanant, juxta quosdam modos ac leges illos moderantes. Hæc autem omnia in simplici, identica, substantiali et immortali entitate radicantur; quæ et vitæ vegetativæ et sensitivæ ac spiritualis unicum principium evadit. Quod nedum quamcumque, etsi elaboratissimam, materiam et plantarum principia vitalia, sed et brutorum animam, anthropoidum quoque, atque omnimodam horum transformationem plane excedit ac Deum conditorem profecto expostulat.

Innumeros spiritus quoque, organismo humano simili vel ab eodem diverso, aut etiam materia prorsus expertos, majoribus vel paucioribus intelligentiæ gradibus distinctos, per universum orbem pulchre disseminari multiplicibus rationibus colligitur.

Scientia comparativa corporum et spirituum seu cosmologia.

Corporeis et spiritualibus entibus in propriis speciebus potissimum inspectis, eorumdem naturales relationes peculiariter perpenduntur.

Res igitur multiplices et plurimum diversæ, dum suam naturam perficiunt, miris modis ad mundanum ordinem efformandum alternis accedunt et coeunt. Ad spirituum enim evolutionem et bonum res sensibiles instituuntur; quæ vicissim multipliciter a spiritibus nobilitantur. Universæ autem res ostenduntur mutabiles, limitatæ, dependentes, contingentes, temporariæ, connexæ et perfectibiles; quæ supremum ordinatorem ac provisorem exposcunt.

Theologia theoretica.

Ens supremum, æternum et absolutum a rerum omnium tum exsistentia tum ordine certo demonstratur. Quod finitorum entium perfectiones complectens, reale, potentissimum, vivens, omniscium, optimum, beatum, quinimo infinita supereminenti entitate, quemcumque intellectum excedenti, præditum utique arguitur.

Scientia theoretica universalis seu ontologia.

Mundo atque, uti par est, ipso Ente supremo distincte perpensis, eadem in suis convenientiis spectantur. Jamvero res pro uniuscujusque natura Deum auctorem suum multiplicibus, diversis at ordinatissimis modis, spiritus præsertim, exhibent. Deus autem velut Ens omnium supremum et maximum, atque eorumdem quasi fundamentum et vertex resplendet. Quamplurima etiam Deo rebusque omnibus analogice communia exhibentur : esse nempe, essentia et realitas; subsistentia, natura et actio; permansio, relatio et perfectio; intelligibilitas, admirabilitas et bonitas. Quibus fit, ut ab atomo ad spiritum, a spiritu ad Deum omnia prorsus entia in universalissimum et pulcherrimum ordinem sponte conspirent.

SCIENTIÆ PRACTICÆ

Necessariis entium actibus et naturis cognitis, eorumdem liberæ actiones expenduntur, imprimis in eorum regula generalissima, postea pro variis entium classibus a superioribus ad inferiora descendendo, ac demum in universalibus consectariis.

Scientia practica generalis seu nomologia.

Libertatis requisita examinantur, intelligentia scilicet atque electio inter plura, ab ulla interiori vel exteriori vi haud determinata. Illius ambitus investigatur, qui ab entium natura, ordine et finibus lucescens in Deo perfecte resplendet, atque ab eodem per moralem legem perficientem et immutabilem statuitur.

Theologia practica seu ctisologia.

Suam infinitam essentiam Deus ut multiplicibus gradibus per alia entia imitabilem cognoscit, et eadem per omnipotentiam suam libere ex nihilo in esse producit ac servat. Cunctis autem rebus pro earum naturis per causas providet; adeo ut ad archetypas ideas tamquam

ad supremum perfectionis fontem pro sua natura aut necessario, aut libere per moralis legis observantiam, accedant. Quædam mala interea ob majora bona permittit, præmium eorum meritum superans justis, malis autem pœnam tandem redditurus.

Pneumatologia practica seu dicæologia. — Moralis :

a) fundamentalis. — Liberorum actuum regula lex moralis ostenditur; ex qua præceptum aut consilium, bonum aut malum, conscientiæ tranquillitas aut angor, meritum aut demeritum sponte deducuntur. Causæ tum internæ tum externæ in libertatem varie influentes, ac modi quibus spirituum actus ad legem per conscientiam referri queunt, examinantur. Quibus autem mediis sive bonum provehi, sive malum caveri et auferri queat, inquiritur.

b) individualis. — Suprema hominis officia ad Deum referuntur; quem ut Ens optimum, maximum, creatorem, provisorem et retributorem revereri, celebrare, ei grates agere, eumdemque diligere, deprecari, offensum propitiare, spiritus omnino adstringitur. Ab ipso autem, ea quæ ad suum finem obtinendum requiruntur, homo sperare debet. Supremas vero potentias cognitionibus ac virtutibus excolere tenetur, nec non corporis organa curare. Ad quæ obtinenda cunctis materialibus bonis utendi jure profecto gaudet.

Sociologia.

Cum plures homines in terra coeant, eadem præditi natura, similibus officiis et juribus adstricti et ad humanum genus propagandum instituti, alter alterum æstimare, diligere et adjuvare tenetur in ipsius omnibus erga Deum, se et alios obligationibus implendis. Hinc naturalis efflorescit societas religiosa, civilis et domestica; quæ pro locorum ac temporum diversitate distinctas formas assumere potest.

Somatologia practica seu technologia.

Corpora naturalia, prout liberis spirituum operationibus diversimode immutantur, multiplicibus artibus fundamentum suppeditant. Istæ vero distinguuntur quatenus humanum corpus vel animalia, plantas et inanimam materiam diversis sub aspectibus curant, excolunt, transformant. Hinc habentur medicina, zooiatria, agronomia, architectura, pictura, sculptura, musica, poësis, etc.

Scientia practica consequens seu teleologia.

Ex liberis spirituum actibus ad distincta entia relativis varii enascuntur progressus ordines, religiosus nempe, moralis, civilis, scientificus, artisticus et œconomicus. His autem incrementis, ob defectivas hominis potentias, aberrationes et regressus misceri possunt; qui tamen ad majorem mundi profectum a divina providentia moderantur, ut sequenti tandem vita pro spirituum meritis cum felicitate virtus perfecte societur.

Scientiæ status termini seu eschatologia.

Palingenesis.

Spirituum tirocinio completo, res materiales haud interituras ast novam veluti naturam et operationes protologicis superiores per palingenesim divinitus acquisituras ad spirituum retributionem et majorem Conditoris gloriam cum astronomia prævidet metaphysica. Viatores autem diversas rerum species superstites, illarumque excellentiores actus et leges tum individuas tum relativas penitus cognoscere impossibile videtur.

Psychologia.

Pro bonis operibus in anteacta vita libere patratis perfectiorem naturam etiam organicam induet innumera justorum multitudo cum præstantioribus facultatibus; quibus contra carebunt pauci scelestiores malique pervicaciores spiritus.

Cosmologia.

Finitarum rerum connexio et ordo mirabilis ob earum divinam anagenesim refulgebit. Corpora namque refecta haud amplius in justorum detrimentum sed in bonum continue agent; qui eorumdem excellentiorem cognitionem acquirentes ad supremi Instauratoris intelligentiam perfectius assurgent ob malorum quoque spirituum meritam inopiam.

Theologia.

A rerum corporearum et spiritualium, quæ ad præstantiorem vitam evectæ sunt, contemplatione earumdem renovator Deus in sua exsistentia et attributis pulcherrime et jucunde beatorum mentibus demonstrabitur; reprobis vero hæc omnia pallescent.

Ontologia.

Rerum omnium cum ipso Deo relationes et harmonia ob illarum instaurationem atque evectionem mirabilius resplendent; ita ut cunctorum entium naturæ, attributa, potentiæ et spontaneæ operationes maximum opus relative optimum reapse constituant.

Nomologia.

Ab universorum entium, maxime autem Dei, ordine reflexa, moralis lex splendidior apparebit sive ob intimiorem illius ordinis cognitionem, sive ob ejusdem legis in cunctis rebus, præsertim vero in spiritibus, integram sanctionem. Libertas autem universe perfecta exsistet.

Theodicæa.

Deus sensibilem mundum modo analogo creationis exordio restaurat, imo auget; ita ut digna beatorum spirituum sedes evadat. Hos autem

ad moralis legis regulam judicat, et pro eorum liberis actibus retribuit, justos excellenti præmio afficiens ; quod pravis contra spiritibus denegabitur.

Dicœologia : moralis et sociologia.

Dei remuneratoris excellentissima scientia et intima dilectione spiritus beatus evadet; qui ob animæ præstantissimam nobilitatem, vel eidem immortali organismo communicatam, ineffabili perfundetur voluptate, in renovata corpora penitus dominans. Alter vero alterum plane cognoscet diligetque, perfecta inter se societate omnes conjuncti His autem muneribus mali privabuntur spiritus pro suis demeritis.

Technologia.

Quæ in futura vita corpora extabunt, beatorum spirituum modificationibus subjicientur, actionibus quidem præsenti tempore excellentioribus, ad suam naturam multimodis explendam.

Eudæmonologia.

Multiplicibus rerum incrementis, quibus cum felicitate sociabitur virtus, in finali statu nec adversari iniqui spiritus, nec ea ullo modo abrumpere poterunt: hinc cujuscumque species progressus exoriuntur, ut universæ creaturæ, spiritus præsertim, magis magisque seipsas perficiant ad divinam assimilationem modulo suo in diem accedentes ; et ipse Deus clarius illustretur atque sublimius concelebretur.

Scientia universalis seu historia.

Quomodo ad singulares scientias extruendas fundamentum logica ponit, ita universas easdem complet historia. Quæ reales et concretas spirituum atque etiam materialium rerum actiones enarrat; ita ut scientialis sit, biographica, religiosa, civilis, litteraria, artistica, etc., pro distinctis naturalis encyclopediæ tractationibus.

Scientiæ ordinis præternaturalis seu thaumatologia.

Inter ordinarios rerum eventus alios quandoque accidisse, quibus naturales effectus insuetis prorsus seu mirificis mediis divinitus evenerunt, refert historia ab ipso humani generis exordio, postea apud hebraicam gentem ac demum in universo mundo per christianismum. Hinc novus veluti ac superior rerum ordo, præternaturalis scilicet, in iis præcipue, quæ spiritus ac Deum spectant. Entibus igitur in naturali statu per philosophiam examinatis, ulterius sapiens progreditur, quæ ad præternaturalem translata sunt inquirens ; ut ad integriorem rerum cognitionem magis appropinquet.

Logica præternaturalis seu loca theologica.

Primævæ, hebraicæ sed præcipue christianæ divinæ revelationis

factum imprimis statuitur. Deinde christianam revelationem in Romana Ecclesia perfectam inveniri ostenditur, et ad mundi finem usque divinitus ab eadem propagari. Præternaturalis ordinis fontes postea demonstrantur in illius Ecclesiæ, sub uno pontifice capite, hierarchia, traditione, S. Scriptura, sensu christiano ac theologica ratione. Generalis autem præternaturalis ordinis distinctio agnoscitur, in gnosiologicum, si cognitionem tantum communicet, et ontologicum si aliquam rebus entitatem mirifice inserit.

Protologia. — Physica.

De mineralibus, sideribus, plantis, animantibus et hominum corporibus sæpe sæpius loquitur Revelatio; quæ a ratione cognoscuntur approbans vel etiam præveniens. Nonnullæ quoque res materiales exsistentiam, proprietates et operationes naturales, præter ordinarias leges, adeptæ sunt : quod Creatorem mirifice agentem profecto arguit.

Psychologia :

a) Christiana. — Animæ spiritualitatem, libertatem, divinam originem, immortalitatem, etc., passim confirmat Revelatio. Mysticis autem mediis, lavacris scilicet, incisionibus, ignibus, manducationibus, sacrificiis, aliisque ritibus divinitus præscriptis, dein vero plus minusve corruptis atque multimode refectis, spiritualis hominis natura antiquitus restaurata et roborata fuit. Quod potissimum fit in christianis per gratiam, baptismum, confirmationem et communionem quæ naturales animæ facultates innovant.

b) Angelologica. — Quos spiritus puros ratio suspicatur ut reapse exsistentes Revelatio ostendit de Angelorum natura dicens. Hi autem humanis animabus natura superiores, innumeri atque in plures ordines distributi exhibentur. Medjis vero præternaturalibus ipsorum naturam pro necessitate, aut convenientia roboratam fuisse infertur.

c) Mariologica. — Cunctis hominibus ipsisque Angelis præstantiorem Jesu Christi virginem matrem Mariam Revelatio significat. Ob hujusmodi enim supremum munus singulari Dei privilegio quibuscumque moralibus inordinationibus caruit; quinimo mirificis prorsus tum intellectus cum voluntatis habitibus in primo exsistentiæ momento ornata fuit.

d) Christologica. — Quoscumque spiritus tum humanos cum angelicos Jesus Christus excellentissimis præternaturalibus donis cumulatus omnino superat triplici sub aspectu, prophetico nempe, reali et mystico consideratus. Jam enim ab humani generis initio et dein a cunctis orbis populis ipse, qua vir præstantissimus peculiaribus divinis privilegiis ornatus, præcognitus fuit. Per virginalem conceptionem exsistentia adepta, nedum a quibuscumque peccati influxibus ejusdem anima et corpus illæsa servantur, verum ad proportionata objecta attingenda

quam maxime ordinati et validi eidem superne habitus infusi sunt. Ipsius demum substantialis exsistentia sub panis et vini speciebus ad omnia veluti loca usque ad mundi finem divinitus producitur.

Cosmologia.

Corporum et spirituum naturales relationes hic illic asseverat Revelatio. Novi quoque ex præternaturali rerum statu ac spontaneis actionibus, nec non ab excellentioribus angelicis spiritibus et præsertim a Jesu Christo, prodeunt relatus. Miracula etiam, quæ in corporibus et spiritibus fiunt, ad utrorumque perfectionem, maxime autem in spirituum emolumentum eveniunt. Universæ vero res finitæ ad præternaturalem statum idoneæ apparent.

Theosophia speculativa seu theognosia.

Integram Dei notionem Revelatio manifestat, præcipue ejusdem unitatem, spiritualitatem et absolutam perfectionem. In Dei autem natura ob Ipsius infinitatem dari nequeunt miracula ; ita ut theognosia haud ontologica sed gnosiologica tantum exsistat.

Ontologia.

Si in naturali statu multiplicitas, varietas et ordo ab atomo ad Deum pulchre manifestantur, hæc in præternaturali magis magisque ostenduntur tum ob entium evectionem aut majorem cognitionem, tum ob novas atque præstantiores entium species, angelicas scilicet, præsertim vero Jesum Christum, naturalibus adjunctas. Hinc universalissimus præternaturalis ordo dimanat naturalem valde exsuperans.

Nomologia.

Generalem libertatis notionem a philosophia exhibitam Revelatio confirmat, atque illius supremam regulam a rerum naturis, finibus et ordine derivatam, quæ in supremi Entis notione completur et ab eodem multimodis promulgatur.

Theurgia.

Dei genuinas erga mundum actiones docet Revelatio, Eumdem verum et liberum ex nihilo creatorem, ordinatorem ac spirituum præsertim provisorem et legislatorem ostendens. Mediis quoque præternaturalibus ab Ipso immediate et per delectas personas, potissimum vero per Jesum Christum adhibitis, animas restaurat et roborat.

Dicœologia — Moralis.

a) *Christologica.* — Jesu Christi liberi actus prout ejusdem mirifica natura tripliciter examinantur. Ipse enim ut eximius divinitatis cultor, moralis perfectionis excellentissimum exemplar, doctrina, sacris ritibus atque ineffabilibus doloribus spirituum magister et redemptor prænunciatus est, miraculorum quoque in cunctis naturæ elementis auctor. Hæc meridiana luce clariora Jesu Christi vita re ipsa demon-

strat; quamque ad finem mundi usque per eucharisticam præsentiam mystice producit.

b) Mariologica. — Præ aliis tum humanis cum angelicis spiritibus Maria ad moralem perfectionem accedit; utpote quæ jugiter et præstantius universa munera erga Deum, Jesum, semetipsam, cæterosque spiritus explevit, et quod unicum est, Christum divinitus genuit.

c) Angelologica. — Legem a Creatore statutam ex Angelis alii libere servantes bonum gesserunt et suam perfecerunt naturam; alii contra illam posthabentes et malum perpetrantes, seipsos deordinaverunt. Quo factum est, ut perpetuam felicitatem illi, isti autem perennem miseriam merito sibi acquisierint.

d) Anthropologica. — Intellectus caligini, libertatis defectibus, peccatis et vitiis consulit cœlestis Dei interventus per officiorum manifestationem et gratiæ collationem, præcipue in sacris ritibus communionis, sacrificii, confessionis et extremæ unctionis. Naturalibus autem muneribus, quibus homo ad Deum ligatur, ea adiunguntur, quæ Christum respiciunt : Angelos etiam et sanctos honorare christianus debet; atque eosdem invocare ac purgantium animas levare potest. Quandoque præterea in ordine tum physico cum spirituali miracula et prophetias in Dei et Jesu Christi gloriam atque proximorum bonum delecti homines divinitus patrarunt.

Sociologia :

1° *ecclesiastica.* — Nedum singulos individuos, naturales quoque societates diversis temporibus extraordinaria Dei actio instauravit atque etiam extulit; quod in religioso consortio præcipue apparet. Pluribus enim et præstantissimis privilegiis jam a generis humani exordio, dein per Moysen, maxime autem per Christum, sacram societatem ornavit. Quæ monarchica, universalis, perpetua, necessaria atque infallibili prædita magisterio in christianis demonstratur.

2° *civilis et domestica.* — Naturale hominum consortium ab justitiæ, æquitatis et amoris ordine plurimum aberrans instaurat christiana Revelatio per mutuam fraternitatem et universalis charitatis præceptum. Formam vero politicæ societatis haud statuit; auctoritati tamen subjectionem subditis mandat, dum superiores Dei ministros potiusquam dominos in gubernatorum bonum fieri inculcat. Familiam quoque Christus adjuvit, poligamia, divortio proscriptis, atque viri in uxorem et filios absoluto dominio temperato. Sacrum etiam ritum ad peculiaria auxilia sponsis largienda instituit.

Technologia.

Artes pariter in superstitionis et licentiæ subjectis veluti oblimatas per veræ religionis et moralitatis doctrinas erexit Revelatio; atque in Jesu Christo, Maria, Angelis et Sanctis sublimia exemplaria illis

exhibuit. Variæ corporum species præterea per multiplicia prophetarum, apostolorum, sanctorum et Christi præsertim miracula supernos et exsistendi et operandi modos aliquando nactæ sunt.

Teleologia.

Cum universa fere omnia officia et jura Revelatio illuminet atque ad eadem implenda specialibus auxiliis spiritus ditet, novum incrementum ac excellentem progressum sponte oriri convenit. Hic vero in religioso præsertim et morali ordine directe prodibit, indirecte autem in reliquis viribus, intellectualibus nempe, politicis, technicis et œconomicis : præ istis enim illum superna Dei actio nunc temporis intendit, cæterarum rerum restauratione in futuram vitam dilatam. Quam felicem, purgantem, vel infelicem propriis actibus merentur christiani.

Eschatologia. — Palingenesis.

Quæ circa futuram rerum corporearum conditionem et actus prospicit ratio, earumdem scilicet renovationem et evectionem, Revelatio generatim approbat; quin tamen ad particularia distincte descendat.

Psychologia christiana, angelologica et mariologica.

Probationis stadio morte absoluto, singulæ animæ Jesu Christi decretorio judicio triplicem sortem pro meritis nanciscentur, purgationis nempe, quæ temporaria est, felicitatis et miseriæ, quæ contra æternæ manent. Universo autem hominum genere vita functo, immortalem organismum animæ resument, una simul a Christo judicabuntur, perpetuam beatitatem maxima eorum pars, minima autem perennem miseriam consecutura. Quod diversæ naturæ servato respectu, de Angelis tenendum. Omnibus vero spiritibus Maria ob Christi conceptionem et singularia merita antecellentem sempiternæ felicitatis statum utique sortietur.

Psychologia christologica.

A mortuis resurgens et ad cœlum ascendens excellentissimam beatitudinem et gloriam tum ob specialissima divina privilegia, cum ob præclara merita in terrestri vita sibi facta Jesus Christus adeptus est.

Cosmologia.

Futuras corporum et spirituum mutuas relationes et analogias, a ratione illatas, Revelatio confirmat. Easdem insuper amplificat excellentiores spiritus exsistentes edocens, Angelos nempe, Mariam et præcipue Jesum Christum. Qui ad gloriosum statum præ ceteris spiritibus mirabiliter evecti creaturarum ordinem summopere protendunt; ita ut futurus præternaturalis ordo et major naturali evadat, et præternaturali viatorio splendidior.

Theognosia.

Dei notitia amplior et lucidior pro justis certe resplendebit tum ob

spirituum validiores intellectuales et volitivas potentias, tum etiam ob præstantiores spiritus, Angelos nempe et super omnia Jesum Christum, naturalibus adjunctos. Hoc autem pravis spiritibus denegabitur.

Ontologia.

Prospectos a ratione relatus inter omnes res finitas et supremum Ens approbat Revelatio. Universa quoque præternaturalis entium collectio magis magisque per christianos et Angelos, maxime vero per Jesum Christum ad Deum accedit, quem sublimius veluti radiantem demonstrat ac fere tangit ; ita ut futurus præternaturalis rerum ontologicus ordo optimus in suo genere fulgeat.

Nomologia.

Cum rerum ordo et mirifice auctus et intimius spiritibus in suis partibus appareat, atque in cunctis entibus præternaturalibus quoque juxta eorum exigentiam divinitus completus demonstretur, perfectus libertatis conceptus atque moralis legis natura et proprietates futuris spiritibus vividiores ostendentur.

Theodicæa.

Dei retributoris futuras actiones naturaliter vaticinatas comprobat Revelatio. Quæ præterea Eumdem dupliciter per Jesum Christum judicem exhibet, individualiter nempe et collective ; purgantium spirituum purificatorem demonstrat atque æternum supra meritum justos beantem, scelestiores spiritus contra in eorum miseria citra meritum misericorditer deserentem.

Dicœologia — Moralis et theocratia :

a) *Christologica.* — Excellentissima vita ad Deum, ad se ac beatos fruitur Jesus Christus. Pro viatoribus autem continuo interpellat ; spiritus probatione functos judicat, cœlestibus cohortibus præsidet, ab omnibus honoratur et universas res materiales sibi omnino subjicit.

b) *Mariologica, angelologica et christiana.* — Post Jesum Christum Maria, Angelorum atque Sanctorum innumera multitudo sublimioribus modis Deum attingunt, suam et aliorum naturam plane intelligunt, inferioribus rebus dominantur ac per theocratiam inter se etiam atque etiam sub Dei et Christi regimine consociantur. Angeli quoque viatores homines custodiunt, et omnes cœlicolæ pro iis apud Christum intercedunt. Spirituum purgatio per Dei purificantem actionem et per vivorum suffragia contingit; donec perfecte expiati supernam consequantur felicitatem. Ad hanc numquam damnatorum paucitas perveniet, ignobilem et miserrimam vitam infra meritum tamen ducentium.

Technologia.

Haud distincte Revelatio de corporibus tractat, quatenus spirituum

actionibus moderari poterunt. Quod tum ad beatorum perfectionem, tum ad summi Instauratoris majorem gloriam multimodis quidem fiet.

Eudæmonologia.

Nec satis aperte Revelatio circa futuram sive naturalem sive præternaturalem virtutis inter et felicitatis plenam consociationem eloquitur, neque de rerum progressu nos edocet; quem tamen æque ac in puro naturali ordine, imo majori vi, futurum theologica ratio infert, ut præternaturalis entium ordo ad optimam prorsus conditionem accedat.

Historia.

Hominum progenitores in præternaturali statu constitutos exhibet primæva revelatio, atque eorumdem peccatum descendentium personas inordinans. Pluries deinde humana progenies apud patriarchas per theophanias et angelophanias confirmata, in idololatriæ corruptionem paulatim demergitur, una hebraica gente Dei cultum et revelationem integre divinitus servante. Quæ a Jesu Christo demum completa ad universum mundum destinatur. Hinc ceteros orbis populos religione, moralitate atque etiam aliis incrementis christiana gens plane excedit, ad altiora per Christi doctrinæ et institutionum complementum in diem progressura.

Scientiæ ordinis supernaturalis seu mysteriologia.

Spiritus atque etiam corpora nedum naturaliter ac præternaturaliter exsistere et operari, sed præcelsiori Dei actione in sublimiorem prorsus vitam extolli, immo ipsummet Deum suam intimam naturam illis reserare posse; et seculorum decursu hæc plus minusve una cum præternaturali revelatione peracta fuisse, historia nos edocet. Quæ omnia per mysteriologiam scrutanda supersunt.

Logica seu loca theologica supernaturalia.

Superioris ordinis ratione servata, logica supernaturalis quæstiones pertractat a præternaturali circa revelationis factum et fontes antea examinatas.

Protologia. — Hyperphysica.

Corporum ad statum et operationes intrinsece supernaturales divinitus evehendorum possibilitas disputatur, atque varii expenduntur modi, quibus hoc fieri possit. Dein num aliquæ saltem res materiales primæva ætate, hebraica, vel christiana, re ipsa, obiter saltem, evectæ fuerint, et quænam earumdem supernæ actiones, inquiritur.

Psychologia theoseologica :

a) *Christiana.*— Ad statum intrinsece supernaturalem et deiformem, post Christum præsertim per gratiam et baptismi, confirmationis ac

communionis sacramenta, homo transfertur. Horum vi spiritualis natura intrinsece aucta et evecta excellentioribus intellectualibus et volitivis habitibus seu facultatibus, quæ Jesu theandro et Deo trino eam assimilant, ac prope deificant, ornatur. Ex quibus multiplices et variæ supernaturales operationes dimanant naturalibus psychologicis analogæ.

b) *Angelologica.* — Quæ de anthropologica theoseologia innuimus pro naturarum diversitate Angelis substantialiter conveniunt.

c) *Theotocologica.* — Ob electionem vero ad divinam maternitatem Maria ipso vitæ initio ad theoseologicum statum evehitur atque excelsiora præ humanis et angelicis spiritibus supernaturalia charismata nanciscitur.

d) *Theandrica.* — Summum theoseologiæ fastigium ob personalem in Dei Verbo subsistentiam Christi anima assequitur. Ut persona cœlestis prorsus ac divina ante suum adventum agnitus est, atque ipso primo vitæ momento in arctissimum seu hypostaticum Dei Filii consortium raptus, theander factus fuit. Hinc deiformibus præstantissimis donis ditescens ac supereffluens quibuscumque spiritibus corpore præditis et puris ad apotheosim evectis longissime præcellit. Suam quoque theandricam naturam, cum præternaturali subsistentem, ad omnes terræ plagas usque ad mundi finem mystice producit.

Cosmologia.

Supernaturales relatus corpora inter et spiritus in materialibus sacramentorum elementis saltem exhibentur. Universæ autem res finitæ per infinitam Dei virtutem divinæ evectioni idoneæ inveniuntur; etsi non omnia in præsenti vita eam adipiscantur.

Triadologia theoretica seu theogonia.

In divina natura tres subsistere personas ita ad invicem connexas, ut, quæ a se est, alteram generet, utraque vero tertiam spiret, Revelatio ostendit. Hinc diversæ habentur processiones, principia, relationes ac notiones in una tamen substantia perfectissime consistentes. Quod mysterium quamcumque humanæ mentis aciem plane et omnino excedit.

Ontologia.

Supernaturalium entium collectio et gradatio naturale ontologicum systema quam maxime perficit. Quod per spirituum apotheosim et veram Christi theandricam naturam completur, quibus ipsa sublimissima Dei essentia cunctis manifestatur spiritibus, et in aliquo etiam personaliter subsistit. Hujusmodi proinde superna translatio substantialiter optima conspicitur.

Nomologia.

Quia supernaturalis conditio et finitas res, spiritus præsertim,

exaltat, et supremum Ens in ipsius intima vita veluti reserat, novus inde et excelsior entium ordo supervenit; qui et naturalis libertatis et ejusdem legis conceptum amplificat.

Theurgia.

Naturali rerum productione haud divina exhauritur potentia, quæ res a se creatas supra earum naturas libere extollere potest, atque etiam magis magisque in iisdem se manifestare. Quod tum Patris adventu, cum Verbi et Spiritus missionibus, præcipue vero incarnatione, nec non creaturarum ministerio, multimode peragitur. In supernaturali quoque ordine libertatis abusionem Trinitas ob majus bonum permittere non repugnat.

Dicœologia — Moralis :

a) Theandrica. — Theandricas actiones, quas ad Deum et homines Jesus Christus editurus erat, antiqui populi præcognoverunt. Ipse autem acceptas deificas facultates excellentissime evolvit, cœlestem doctrinam tradidit, ad supernam vitam gratia, sacramentis, crucis piaculo et Ecclesiæ institutione spiritus evexit, eisdem epopsiam, sibi autem summam gloriam promerens. Demum in Eucharistia substantialiter præsens humanam naturam in Verbo subsistentem fidelibus communicat, et crucis sacrificium incruento iterat modo ad divina charismata impertienda.

b) Theotocologica. — Singularem deiformem naturam Maria excellentius evolvit, Theandrum cœlitus genuit et ad præstantissimam æternam felicitatem jus multimode est adepta.

c) Angelologica. — Supernaturalibus præceptis ad Triadem, Theandrum, ad se et ad alios, Angelorum alii obtemperantes, jus ad trium Personarum consortium meruerunt; alii contra divina fregentes statuta æternam sibi compararunt miseriam.

d) Christiana. — Tribus Personis christianus supremum latriæ cultum præstare tenetur atque Theandro; ab ipsis autem superna auxilia ad naturæ divinæ conjunctionem assequendam expectans. Deiparam quoque Angelos et Sanctos prout in præternaturali statu, honorat, invocat et spiritus purgantes reficit. Sacrificio autem et communione ad deiformes facultates excolendas utitur; atque per confessionem et extremam unctionem peccata in supernaturales leges patrata delet, ac multiplicia merita ad beatitatem acquirit. Supernaturalis ordinis etiam miracula efficere et prophetias enuntiare christiani divinitus queunt.

Sociologia :

1° *ecclesiastica.* — Homines ad supernaturalem statum evecti sponte consociantur ad cœlestem finem consequendum. A Theandro præterea hæc societas æqua ac præternaturalis, cum qua unam

efformat, universalis, perpetua, monarchica, obligans, infallibilis exhibetur.

2° *domestica et civilis.* — Nedum præternaturalibus donis at supernaturalibus prorsus ornatur familia per matrimonii sacramentum; quod sanctificantem gratiam auget, eamque etiam primitus conferre potest, conjugibus ad propria supernaturalia officia explenda specialia elargiens auxilia. Civilis vero societas, uti talis, ad superiorem conditionem haud evecta videtur.

Technologia.

Supernaturaliter etiam a liberis christianorum actibus corpora moderata perhibentur. Quod per figurativas artes præcipue ac poesim fieri potest, divinas Personas, Theandrum, Mariam, Angelos et Sanctos, aliaque christiana mysteria significantes. Per miracula quoque a Christo, ab Angelis, ab hominibus divinitus patrata materialia elementa supernaturaliter etiam temperari aliquando queunt.

Teleologia.

A liberis spirituum actibus erga Triadem, Theandrum, christianos atque res sensibiles supernaturalia incrementa gignuntur in religioso, morali, domestico atque technico ordine. Prout vero in naturali, et præternaturali conditione jurium violatio adhuc possibilis extat; quod peccata, vitia, regressus tum in individuis tum in societatibus plus minusve generant. Ex hujusmodi diversis operationibus varii meritorum vel demeritorum gradus oriuntur ad retributionem in futura vita.

Eschatologia. — Palingenesis.

Rerum corporearum supernaturalis conditio, ad quam in primordiali ordine nonnulla entia obiter evehebantur, latius in novissimo patebit; ut tandem aliquando in cunctis rerum classibus maximam virtutem Trinitas ac Theander reserent.

Psychologia theoseologica christiana, angelologica et theotocologica.

Justorum animæ, quæ absque peccato vel ejusdem debito in sanctificante gratia vitæ cursum explent, singulari judicio apud Theandrum facto, ad theopsiam per gloriæ lumen, supremam nempe spiritus cum Trinitate immediatam communionem, illico transferuntur. Qui autem leviter maculati decedunt, ut beatitatem adipiscantur, divinitus purificari oportet. Gloriosa contra evectione privabuntur scelestiores spiritus, supernaturalium munerum deordinationem etiam experientes. Corporum vero resurrectione peracta, generali Theandri judicio universi sistent homines, beatitatem, aut miseriam æternam consecuturi. Quæ omnia de Angelis substantialiter repeti queunt. Propter divinam maternitatem et excellentiora merita præ omnibus christianis et Angelis præstantissimam felicitatem Theotoca consequetur.

Psychologia theandrica.

Singularem prorsus beatam et gloriosam conditionem Theander divinitus sortietur ob Dei Verbi hypostaticam unionem atque excellentissima merita in terra virtutibus, laboribus, crucifixione, etc., acquisita.

Cosmologia.

Supernaturales corporum et spirituum relationes, pauciores quidem in protologico statu, illic innumeræ, variæ et admirabilissimæ erunt ob majorem spirituum et sensibilium rerum evectionem in utrorumque maxime autem beatorum emolumentum.

Theophania.

Divinam essentiam comprehensoribus patefaciet trium Personarum immediata et perennis manifestatio; ita ut clare Patris aseitas resplendeat, Verbi ab eodem generatio ac Spiritus ab utroque processio : hæc autem pravis spiritibus occludentur.

Ontologia.

Entia finita inter et tres Personas excellentissimæ apparebunt relationes, sive ob illorum maximam evectionem divinitus adeptam, sive ob Ipsarum clarissimam ostensionem; ita ut rerum gradatio a corporibus incipiens, dein ad spiritus ascendens, postea ad Theandrum se extollens, ad Trinitatem tandem pertingens plane et omnino sublimissima et optima resplendeat.

Nomologia.

Futurus rerum ordo libertatis ambitum summopere adauget æque ac legem, quæ illam moderatur. Libertas etiam numquam deficere poterit; optima vero sanctione firmabitur lex : utraque proinde absolute perficietur.

Theodicæa.

Corporibus divinitus evectis, infinitam pœne dixerim virtutem in comprehensorum bonum profundit Trinitas, ad suam æternam societatem ac veluti deificationem eosdem assumens. Paucissimos contra scelestos spiritus citra meritum inopes et miseros derelinquet.

Dicœologia — Moralis et theocratia :

a) *Theandrica.* — Præstantissimam supernaturam ad Triadem perfecte evolvit Theander, in illam fere immutatus. In cunctos cœlicolas divinam reflectit claritatem, iisque gloriosissime præsidet; cæterarum supernaturalium rerum moderator.

b) *Theoseologica.* — Post Theandrum sublimiores et beatiores actus ad Trinitatem, Jesum, spiritus atque res sensibiles elicit Maria; quam pro meritis sequitur Angelorum et Sanctorum innumera multitudo. Universi autem omnes intima scientia et dilectione conjuncti, perfectam

theocraticam societatem cum Theandro ac Triade æternum constituent. Scelestiorum vero paucitas, criminose his omnibus carens, majorem quidem præter naturalem miseriam, demeritis tamen minorem, sortietur.

Technologia.

Materialia elementa supernaturaliter evecta beatorum spirituum actionibus veluti per eminentes artes moderari haud vetabuntur. Quod incorporatorum spirituum natura præ aliis ad majorem suam perfectionem exigere videtur, æque ac Trinitatis maxima virtus, ut in omnibus rerum ordinibus supernaturalium causarum auctor evadat.

Eudæmonologia.

Universorum entium incrementum et progressus admirabilis, quorum fundamentum per ontologiam aspeximus, in Triadis, Theandri atque cœlestium summis honoribus et præcellentissima beatitate meliori, qua par est, via complebitur; ut infinities infinita trium Personarum et Christi sapientissima et munificentissima virtus jugiter et ubique in diem effulgeat cum optimo bono creaturarum, ad divinam similitudinem accedentium, consociata.

Historia.

Spiritus præsertim humanos nedum in præternaturali statu constitutos sed ad supernaturalem jam a protoparentibus divinitus evectos omnium populorum historiæ testantur; æque ac subsecutum eorumdem lapsum atque miserentis Dei per futurum Theandrum redemptionem. Ad hanc vero nedum Hebræorum gens, in qua superna mysteria incorrupta divinitus servabantur, at totius orbis nationes, quæ plus minusve sacra depravarunt charismata, jugiter aspexerunt. Statuto autem tempore Theandro exorto, Ipse pro cunctis terræ gentibus supernaturalem religionem, moralem et Ecclesiam instauravit et auxit, forma a se statuta perpetuo duraturam; ut absolutam perfectionem cum ceteris rebus in cœlis tandem hæc omnia consequantur.

EPILOGUS

Scientiarum universitas, *encyclopedia,* omnia scrutatur entia,
idest corpora, *somatologia;* spiritus, *pneumatologia;* Deum, *theologia;*
in duplici statu, *dilogia,*
viæ, *protologia,* et termini, *eschatologia;*
triplicis ordinis, *trilogia :*
naturalis, *philosophia;* præternaturalis, *thaumatologia;* supernaturalis, *mysteriologia;*
incipiens per philosophiam
a scientia fundamentali, *logica,*
postea in protologia
actus spontaneos et naturam rerum, *theoriologia,*
corporum : *physica, scientiæ naturales, astronomia, mathesis, cosmogonia;*
spirituum, *psychologia :* corporatorum vel purorum, terrestrium vel sidereorum;
mundi, *cosmologia ;* Dei, *theognosia* atque entis universalis, *ontologia;*
deinde liberas actiones indagat, *praxeologia,*
in earum principiis, *nomologia;* Dei, *ctisologia;*
spirituum, *dicæologia :* individuorum, *moralis ;* societatis religiosæ, civilis, domesticæ, *sociologia;*
in corporibus, *technologia :* artes liberales et vulgares;
in consectariis, *teleologia ;*
eodemque habito itinere in eschatologia,
concludit per factorum scientiam, *historia;*
ut pari methodo thaumatologiam inde evolvat;
ac demum mysteriologiam.

DE VITA SENSITIVA

ET

DE ANIMA BRUTORUM

Auctore Dre D. Joanne Maura y Gelabert.

Episcopo Oriolensi.

Vitam sensitivam in *sentiendi facultate* inniti atque consistere, ambigit nemo. Verum quid *sentiendi* nomine veniat, etsi captu facile sit, illud enim in nobismet experimur ipsis, difficile tamen est explicatu. Hanc autem quæstionem, tum a veteribus, tum etiam a recentioribus Philosophis sæpe deliberatam, multumque agitatam, et nos aggredi ausi sumus; non quidem marte tantum nostro illam rimantes, verum Scholasticorum præsertim vestigia prementes, qui uberius fusiusque illam disputavere. Hanc autem nobis perlustrantibus provinciam, obviam progrediantur necesse est recentiorum placita, quæ, quantum ingenium patiatur nostrum, perpendere curabimus.

I

Quædam videmus existere entia, quæ, natura duce, nutriuntur, et augentur et propagantur; et hæc quidem *vegetativa* vita dicuntur vigere. Præter ejusmodi entia, et alia cernimus existere, quæ non solum vegetativa vita potiuntur, verum sunt etiam prædita mirificis quibusdam instrumentis, quibus pro libitu utendo, extra se positas res vident, audiunt, tangunt, olfaciunt et sapiunt. Hæc *sensitiva* nominantur entia, eo quia videndi, audiendi etc. operationes index sunt vitæ, quam *sensitivam* nuncupamus.

Sentire igitur nihil est aliud, nisi corpora *videre, audire, tangere, gustare* vel *odorari,* illa videlicet apprehendendo per *organa* quibus ornatum est et communitum ens *sentiendi* capax.

Cumque diversa sint, prout patet, organa quibus objectum sensibile potest apprehendi, diversæ sint necesse est apprehensiones quæ in sen-

tiente fiunt, ac propterea diversi *sensus,* quorum sit unicuique propria operatio, sive *sensatio* [1].

In ente igitur sensitivo hæc tria sunt accurate distinguenda : *principium sentiens,* sive anima sensitiva; *sensus,* sive potentia quibus hocce principium utitur ad sensibilia percipienda; et *organum,* sive instrumentum quo sensus sensibili proprio conjungitur. Singula breviter percurramus.

Principium sentiens. Cum omnis operatio ab agente prodeat, adseramus oportet, *videre, audire, tangere, gustare, olfacire* subjecto cuidam adscribi deberi, quod præditum sit harum eliciendarum operationum facultate, vi, sive potentia. Hoc autem subjectum *sensitivam animam* nuncupamus, propterea quod operationes, quas sensitivas dicimus, ex ea progerminant; quin opus sit ut in hujusce animæ natura explicanda nunc immoremur, ejus existentiam sartam tectam fecisse sufficiat.

Sensus. Etsi anima sensitiva *una* sit in sentiente, diverso agit modo, variasque exserit vires, prout diversa sunt objecta in quibus versatur; haud enim unum idemque est *videre* et *audire, tangere* et *odorari,* etc. Ad diversas igitur operationes sensibiles eliciendas, sentientis animam diversis potentiis natura donavit, quibus diversa sensibilia capessere posset. Hæ autem potentiæ *sensus* dicuntur. Ad rem D. Thomas : « Est « sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori « sensibili [2]. » *Sensus* igitur est potentia quædam quasi interjacens sensitivæ animæ reique exteriori sensibili, quæque utramque nata est conjungere. Anima enim, sive « vis sensitiva, quæ animalibus inest, est..... « capax extrinsecorum [3] », sensuumque ope, res extra se locatas ad se trahit, apprehendit, intusque suscipit.

Organa. Sensitiva potentia inhæret et affixa est admirabili cuidam membrorum fabricæ, sive compagini, quæ est ad instar instrumenti quo sensus utitur ad exteriores res capiendas. Hoc instrumentum *organum* sensus appellatur [4]. *In organo* autem et *per organum,* ceu Angelicus inquit, sensuum operationes exercentur [5]. Unde colligere pronum est, tot esse organa, quot in sentiente sunt sensibilium exteriorum apprehensivæ potentiæ : « Non enim potentiæ sunt propter organa, sed « organa propter potentias. Unde non propter hoc sunt diversæ potentiæ,

[1] Ad rem Angelicus : « Cum objectum sensuum sit corpus, quod est natum movere « organum, secundum diversam rationem movendi oportet potentias diversificari; unde « alia potentia est visus et auditus, quia alia ratione movet sensum color et sonus. » — *De Veritate,* quæst. xxv, art. 3, c.

[2] Ia P. Quæst. LXXVIII, art. 3, c.

[3] S. Thom., *De Sensu et Sensato,* Lect. 2.

[4] « Nomine *organi* partem speciali structura dispositam vocant, quæ exercendæ functioni vitali destinata est. » Pesch, *Instit. Logical.*, Part. Ia, Lib. I, n° 110.

[5] *De Sensu et Sensato*, Lect. 3.

« quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in « organis, ut congruerent diversitati potentiarum [1]. » *Quinque* autem *sensus externi,* et totidem, prout notum est, illis congruentia organa adnumerantur; quorum tamen voluimus descriptionem prætermittere, quia instituti nostri ratio illam haud postulare remur [2].

Hucusque nihil profecto de sentiendi facultate, sive de natura vitæ sensitivæ disputavimus; sat nobis fuit, quæ in omnium oculis versantur, præ oculis habere, et ea quæ communi calculo probantur, simpliciter exponere, quo et dicendorum jacerentur fundamenta, faciliorque nobis aditus, ad quæstionem penitius introspiciendam, pateret. Jam ad eam accedamus.

II

Cuique illud notum est, *videre, audire, tangere* etc. res extra nos positas, perinde esse ac harum rerum qualitates percipere, apprendere, ac quasi arripere; non physica quidem et materiali, sed *intentionali,* prout aiunt et mox explicabimus, apprehensione et captione; re enim extra nos manente, actio, qua illam apprehendimus, intus in nobis perficitur et absolvitur, neque in rem transit exteriorem. Hic autem modus apprehendendi per sensus et arripiendi exteriores res, est quoddam cognitionis genus; propterea ait D. Thomas : *Sentire est quoddam cognoscere* [3]. *Videre* igitur, *audire, tangere,* etc., nihil est aliud, nisi res exteriores per sensus apprehensas, sub aliqua ratione *cognoscere.* Cognitionis enim nomine nihil exprimitur aliud, nisi actio « *qua vivens* « *seipsum, et ea quæ in se sunt percipit.* Hæc definitio germanam cog- « nitionis notionem complectitur. Neque enim eo nomine aliud omnes « designatum volunt, quam eam vitalem functionem qua nos, et ea quæ « in nobis sunt, percipimus, apprehendimus, discernimus, aut quovis « alio nomine dicas, id quod, omni nomine compertius, in sese quisque « nostrum experitur [4]. »

[1] Ia P. Quæst. LXXVII, art. 3, c.

[2] Cur animal, quod progrediente motu movetur, sensibus natura instruxerit, ita declaratur a S. Thoma : « Necesse est, quod animal sensus habeat. Ad quod probandum « propronit primo quod natura nihil facit frustra ; quia omnia quæ sunt in natura, sunt « propter aliud ; id est, proveniunt ex necessitate ex his quæ propter aliquid fiunt. Sicut « natura facit membra propter aliquas operationes... sic igitur, cum natura operatur « propter aliquid, si res naturales non possent pervenire ad finem, quem natura intendit, « essent frustra ; sed natura fecit corpus processivum, id est, animalis quod potest moveri « motu processivo, sic organizatum et dispositum, propter motum, ut per motum ulterius « prosequeretur alimentum, per quod conservaretur in esse. Hoc autem non posset esse, « si non haberet sensum ; quia non discerneret corruptibilia, quæ possunt ei obviare, et « sic corrumperetur, et non perveniret ad finem quem natura intendit, ut scilicet, conser- « varetur alimento quod ex motu adipiscitur. Quomodo enim alerentur, nisi quærerent « alimentum per motum ? » — In II *De Anim.* Lect. 17.

[3] In III *De Anima.* Lect. 7.

[4] Goudin, *Physicæ, IVa* Part., Disput. unic., Quæst. III, art. 1. « Pura puta vox cognos-

Vestigandum nunc superest, quonam pacto sensus res arripiat exteriores. Innuimus supra, hoc non physice et materialiter fieri, verum *intentionaliter,* quo quidem vocabulo Scholastici illum expressum designatumque voluere essendi modum, quem exterior res in sensu obtinet, quando in eo recipitur.

Duo enim certiora sunt, quam quod certissimum, videlicet : 1m Sensum haud posse rem, extra se positam, percipere, quin ipsimet rei aliquo modo conjungatur; 2m rem in proprio, quo extra sensum viget, naturali esse non quire recipi.

Equidem, ad arborem, v. gr., videndam cuique perspicuum est, necesse esse ab ipsa sensum affici; arbore enim absente, aut corpore opaco illam inter et oculum interjacente, prohibetur visio. Arbor igitur, ad hoc ut videatur, debet in oculo recipi, in eoque existere aliquo modo; cumque ibi existere nequeat proprio suo, quo extra sensum est, naturali esse, existat oportet per *aliquid sui,* ceu egregie ait ZIGLIARA; per aliquid, inquam, quod arboris sit quasi vicarius quidam, qui arboris vices in sensu gerat, qui sensum afficiat, ipsique objectum sentiendum referat. « Et quia illud quod aliud referet in ordine « cognitionis, dicitur *species* vel *forma,* hinc derivatum est nomen « *speciei sensibilis intentionalis,* quia non est objectum ut est in se; sed « objectum ut est in se, subjecto refert [1]. »

Hic modus rerum exteriorum capessendarum *per speciem intentionalem* est quasi insigne vitæ sensitivæ, et adeo sentientis proprius, ut ubi hujusmodi species abesse contingat, sensus omnino desit oportet; et ens harum sibi *specierum* comparandarum facultate expers, aut mere vegetativum sit, aut omnino anorganicum. Hinc tritum illud Scholæ effatum : *sensus est susceptivus specierum sine materia.* Quomodo autem hæc fiant, declarat S. THOMAS exemplo ceræ, quæ

cere compertior suapte est natura, quavis ipsius definitione et descriptione. Quid enim sit cognoscere omnes et in sese experiuntur et apprime norunt; definire autem nesciunt, quia phænomena psychologica simpliciora ac primigenia proprie definiri nequeunt. « Cognitio, ut apposite inquit PESCH, cum sit factum primigenium, eadem, atque res maxime « nota, evidentia intellectui sese offert. Quapropter non potest definiri, describi vix potest. « Teste experientia, cognitio est imago objecti subjecto impressa, qua subjectum sibi « ipsum rem externam repræsentat. » — *Philoph. natural.* Lib, I. Disput. 3, sect. 2, nº 182.

[1] *Physic.* Lib. III, cap. II, art. 4, nº 6. — Quid sibi velit nomen *species intentionalis,* ita apprime explicat JOANNES A S. THOMA : « Varias hoc nomen species significationes « habet..... Inter alia significat rem speciosam, seu formosam, aut formatam; unde « ulterius derivatum est nomen ad significandum speciem repræsentativam alterius modo « intentionali, quia videlicet repræsentat alterum, eique assimilatur solum formaliter, « ita quod non existit in eadem materiali entitate in qua objectum repræsentatur; sicut « species lapidis in oculo ita repræsentat lapidem, quod non est lapis materialiter et « entitative. Et ita propter specialem rationem formæ vocantur species, quia ita « repræsentat id quod formaliter est in objecto, quod materialem entitatem exuunt, et « ita sunt ipsum objectum formaliter et pure repræsentativum. » — *Philosoph. Natur.*, tom. II, quæst. 6, art. 2.

annuli signum in sese recipit sine ferro vel auro, ex quibus confectus est annulus; ita etiam sensus in se exterius recipit objectum, absque objecti materia. « Hoc, inquit, oportet accipere, universaliter et com- « muniter omni sensui inesse, quod sensus est susceptivus specierum sine « materia, sicut cera recipit signum annuli sine ferro vel auro [1]. » Exemplum urgens argumentumque egregie evolvens, subdit S. Doctor : « Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum aliud modum « essendi quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad « recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quæ est in agente. « Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens « assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et « per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius « modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili « habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et « spirituale : et ponitur conveniens exemplum de sigillo et cera. Non « enim eadem dispositio est ceræ ad imaginem, quæ erat in ferro et « auro. Et ideo subjungit, quod cera accipit signum, id est, imaginem « sive figuram auream aut æneam, sed non in quantum est aurum aut « æs. Assimilatur enim cera aureo sigillo, quantum ad imaginem, sed « non quantum ad dispositionem auri. Et similiter sensus patitur a « sensibili habente calorem aut humorem, id est saporem aut sonum, « sed non in quantum unumquodque illorum dicitur, id est, non « patitur a lapide colorato, in quantum lapis, neque a melle dulci « in quantum mel [2]. »

In qua quidem facultate recipiendi *species sine materia,* id est, *species intentionales,* juxta S. Doctorem, tota intelligitur consistere *sentiendi* natura et ratio, quibus ens vegetativum et sentitivum ens inter sese discriminantur; ait enim : « Quæcumque non sunt susceptiva specierum « sine materia..... Sunt autem quædam viventia, scilicet, plantæ, quæ « sunt propinqua corporibus simplicioribus propter earum terres- « treitatem, et non recipiunt species sensibilium, nisi per materialem « immutationem; non ergo omnia viventia habent sensus [3]. »

Ni autem ita sese res haberet, dicas, quæso, quî posset sensus pugnantia v. gr. *album* et *nigrum, calidum* et *frigidum,* ejusdemque generis alia, *simul* sentire? Ejusmodi corporeæ qualitates secundum suum esse naturale et materiale, quippe quæ inter sese repugnant, nequeunt in unum coire; ergo si in sensu *simul* existere contingat, prout ita experimur fieri, existant oportet non secundum esse naturale et materiale, verum secundum aliud quoddam esse, quod *intentionale* nominatur.

[1] In II *De Anim.* Lect. 24.
[2] *Ibid.*
[3] In III *De Anim.* Lect. 16.

Potest equidem unum idemque corpus nigro alboque colorari; ast nigrum et album non ita in corpore conveniunt et coeunt, ut ea corporis pars quæ albo imbuta est, nigro *simul* imbui possit. Sensus autem, v. gr. oculus nigrum et album *simul* percipit, et alterum secernit ab altero [1]. Ergo sensus recipit *species sine materia.* Ad rem Angelicus : « Per quod datur intelligi, quod non omnino se habeat in sensu et in « intellectu, sicut in corporibus naturalibus. Corpus enim naturale « recipit formas secundum esse naturale et materiale, secundum quod « habent in se contrarietatem; et ideo non potest idem corpus simul « accipere albedinem et nigredinem; sed sensus et intellectus recipiunt « formas rerum spiritualiter et immaterialiter, secundum esse quoddam « intentionale, prout non habent contrarietatem. Unde sensus et « intellectus potest recipere species sensibilium contrariorum [2]. »

Amplius : si sensibilia secundum suum naturale et materiale esse reciperentur in sensu, nedum nequiret sensus *simul* sentire rerum qualitates inter sese repugnantes, verum neque ullum posset sensibile cognoscere.

Supra equidem ostensum est, quo sensibile sentiatur vel cognoscatur, a sentiente apprehendi necessum esse, ac propterea cum sentiente *conjungi;* ast « modus conjunctionis per quam potentia sensitiva « conjungitur proporcionate cum objecto, non est ut recipiat objectum « secundum esse materiale et crassum ipsius objecti; sed ut recipiat « objectum secundum quoddam esse minus materiale, ac magis purum « et subtile, quod est esse speciei impressæ [3]. » Quod sane exemplo confirmatur; nam si oculus, v. gr., objecto visibili materialiter conjungeretur, excæcaretur oculus, et visio tolleretur. « Debet igitur oculus « conjungi objecto ita, ut recipiat formam ipsius secundum esse « quoddam magis purum ac spirituale, recipiens purissimam speciem « objecti visibilis; ergo ut alii sensus percipiant suum objectum, debent « illis conjungi ita, ut non recipiant secundum esse materiale talium « objectorum, sed secundum esse magis purum speciei impressæ [4]. »

Recte igitur ait S. Bonaventura, res sensibiles, extra positas, ad animam usque sensitivam permeare, *non per substantias suas, sed per similitudines suas;* per similitudines, nempe, ab ipsis rebus exterioribus

[1] Hæc omnia adhuc apertiora fient, quando agemus infra de *sensibus internis.*

[2] *De Sensu et Sensato.* Lect. 19.

[3] Sylv. Maurus, *Quæst. philosoph.* Lib V, quæst. xx.

[4] *Ibid.* — Dignus sane est qui legatur locus S. Alberti Magni, in quo explicat S. Doctor quare sensibile objectum non eodem, quo extra pollet, esse in sensu recipiatur. « Forma « sensibilis, ait, extra, prout est in ipso sensibili, non recipitur in sensu, sed intentio « ejus; et si reciperetur in sensu secundum esse quod habet in re, tunc haberet duo « esse; et oporteret dicere quod oculus aliquando est albus, aliquando niger, aliquando « alterius coloris, quod non est verum. Est igitur id quod est in sensu nec sensibile, quia « est intentio sensibilis; et non est ipsum sensibile, quia non confert illud esse sensui, « quod confert rei quæ extra sensum est. » — Lib. II *De Anima,* tract. III, cap. iii.

generatas ac quasi in sensibus insculptas. « Hæc autem, inquit, sensibilia « exteriora sunt, quæ primo ingrediuntur ad animam per portas quinque « sensuum. Intrant, inquam, non per substantias suas, sed per simili- « tudines suas, primo generatas in medio, et de medio in organo « exteriori, et de organo exteriori in interiori, et de hoc in potentia « apprehensiva [1]. »

III

Sensum, ex eo quod natus sit sensibilium species intentionales in sese recipere, ab eisque affici et immutari, potentiam *mere passivam* esse, haud consequitur. Illud enim præ oculis oportet habere, sentire vitalem quandam, haud ignobiliorem sane, operationem esse; vitam autem in activo quodam principio consistere, nullus est qui nesciat.

Mere quidem *passive* se habet sensus, quando ab sensibili intentionalique contingit specie affici; verum statim ac ab ejusmodi specie afficitur, proprias evolvit vires, propriamque elicit sensus operationem. *Sentire* enim non est affici organum sensus ab exteriori objecto, siquidem interdum contingit organum affici et immutari, quin sentiatur objectum, prout dormientibus distractisque evenire experimur [2]. Sentire sequitur quidem organi affectionem immutationemque; verum haud in ipsa immutatione et affectione consistit. Sensum enim, sive sensitivam potentiam expergefacit, ac quasi fœcundat impressio vel species exterioris objecti in organo recepta; et sensus ita fœcundatus actum progignit vitalem, qui *videre* vel *audire* vel *tangere*, etc. dicitur; videlicet, exterius objectum sensitiva potentia apprehendit, ad se trahit, percipit. Recte igitur ait Goudin, *propriam actionem sensus esse sensitivam cognitionem* [3]. Sensus ergo potentia reapse activa est dicendus.

Nullum profecto negotium huic facessit asseverationi illud, quo ex Angelico protulimus, nempe : « Est sensus quædam potentia *passiva*, « quæ nata est immutari ab exteriori sensibili [4]. » Alibi enim S. Doctor, quid sibi velit *potentia passiva* declarat, inquiens : « Sentire..... non « proprie pati est. Patitur enim proprie aliquid a contrario. Sed habet « aliquid simile passioni, inquantum sensus est in potentia ad sensibile, « et est susceptivus sensibilium [5]. » Apertius adhuc : « Sensus autem

[1] *Itiner. Ment. ad Deum*, c. II.

[2] « Ipsa autem visio, secundum rei veritatem, non est passio corporalis, sed principalis « ejus causa est virtus animæ..... Non enim visio est actus animæ nisi per organum « corporeum ; et ideo non est mirum si habeat aliquam causam ex parte corporeæ « passionis ; non tamen ita, quod ipsa corporea passio sit idem quo visio. » — S. Thomas, *De Sensu et Sentato*. Lect. 4.

[3] *Physic.* Part. 4, quæst. III, art. 1.

[4] Iª P. Quæst. LXXVIII, art. 3.

[5] In III *De Anim.* Lect. 7. — Cfr. ipsum In II *De Anim.* Lect. 11.

« exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc « quod aliquid cooperentur ad sui formationem; *quamvis jam formati « habeant propriam operationem, quæ est judicium de propriis objectis*[1]. »

Sensus equidem operatio nequit non esse vere et proprie *activa;* patet enim sensum, ab exteriori objecto immutatum, ipsum objectum apprehendere ac percipere; quæ sane apprehensio, vera *cognitio* est, prout supra diximus. Quocirca, *videre, audire, tangere,* etc., verbo, *sentire* nihil est aliud, nisi sensibiles exteriorum rerum qualitates apprehendere ac *sensibiliter cognoscere.* Cognoscere autem est *agere,* non *agi;* est se per sese *movere,* non ab alio *moveri;* est denique *vitalis* actus, quia vita *in motu ex se* tota consistit prout in confessum apud omnes venit[2]. Denique, ut paucis et dilucide rem absolvamus cum cl. D. Thomæ interprete : « Potentia actuata specie vere et proprie « operatur et agit; siquidem habet actum vitalem; tunc enim cogno- « scens actu vivit, quando actu cognoscit, quia, sicut vivens vita « vegetativa, quando actu nutritur vel generat, actu vivit in illo gradu « vitæ, ita quando actu cognoscit, actu vivit vita cognoscitiva; cum « ergo talis actus vitalis sit, oportet quod procedat active a potentia, et « non mere passive in illa sit; siquidem proprium est viventis se « movere, et in tantum est in actu secundo vitali in quantum est in « actu secundo se movendi, et consequenter non patiendi; pati enim « est moveri, movere autem est agere[3]. »

Ut sensitivæ potentiæ *activitas* magis magisque emergat, juverit sensus, quos *internos* dicunt, in trutinam vocare; consulto enim hucusque de *externis* tantum egimus, ut ratione et via dissertatio nostra procederet.

Igitur, præter quinque, quos hactenus memoravimus, exteriores sensus, dantur et alii sensus *interni* quibus sane perficitur, completur, et quasi absolvitur vita sensitiva. De horum sensuum existentia ambigit nemo; etsi de illorum numero non una sit Philosophorum sententia.

S. Thomas probat sensus internos ex ipsa vitæ sensitivæ natura, tanquam ex fonte rivuli, sponte sua promanare.

Constat equidem ens sensitivum diversas exteriorum sensuum operationes discernere et alteram secernere ab altera. Hoc autem a sensu externo fieri nequit; quia « sensus proprius, prout inquit Angeli- « cus, judicat de sensibili proprio discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt

[1] *Quolibet.* 8, art. 3. — « Si perceptio pro sensatione sumatur, distinctione opus est : « nam perceptio objecti per speciem sensibilem est vera actio ; receptio vero hujus speciei « in potentia sensitiva est vera passio. » — PUIGCERVER, *Physic.* Lib. X, cap. XV.

[2] « Potentia sensitiva non est activa *quando recipit in sese* species intentionales, sed « quando post receptionem sequitur actus quo res primo concipitur vitaliter, diciturque « apprehensio eo quod potentia recipiat objectum quasi trahendo illud. » — SUAREZ. Lib. III *De Anim.*, cap. VI, n° 7.

[3] J. A S. THOMA, *Natural. Philosoph.*, tom. II. quæst. IV, art. 1.

« sub eodem sensu ; sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed « discernere album a dulci, non potest neque visus neque gustus ; quia « oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. » Ex quibus aperte consequitur, omni in animante inesse debere sensum quemdam penitus insitum (*communem* dicunt), qui omnes externorum sensuum affectiones apprehendat, inter sese conferat, ac, quasi de illis judicando, discernat. Ideo prosequitur S. Doctor : « Unde oportet ad « sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referun- « tur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum : « a quo etiam percipiantur omnes actiones sensuum, sicut cum aliquis « videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui « non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur ; in qua immu- « tatione perficitur visio ; et ex qua immutatione sequitur alia immutatio « in sensu communi, qui visionem perficit [1]. »

Constat etiam sensus externos ea tantummodo sensibilia, quæ illis adsunt, apprehendere posse ac percipere ; cumque animal ad agendum moveatur a sensibili apprehenso, si externis tantum sensibus esset præditum, nihil aliud posset appetere, nisi quod adest, quod hic et nunc sensum afficit et immutat. Illuc autem ad sensitivæ vitæ perfectionem spectat, quod animans etiam absentia appetat, quærat, ac inventa denique capiat. Ergo, præter exteriores sensus, in quibus sensibilia præsentia proprias species imprimunt, dantur interni sensus qui ejusmodi species retineant, et conservent etiam quando, objecto absente a sensibus externis, ejus in ipsis imago obliterata est, prorsusque deleta. Ceterum, ita sese res habere experimur ; brutum enim animal sæpe videmus sensibile *absens* appetere, ab eoque, ut ipsum adipiscat, ad agendum moveri. Jam age, sensibile *absens*, ut appetatur, *cognoscatur*, cognitione saltem sensitiva, necesse est, quia ignoti nulla cupido ; atqui brutum animal objectum *absens* non cognoscit per sensus externos qui a sensibilibus absentibus non afficiuntur, nec ipsorum asservant species ; ergo per sensum internum, qui his fungatur muneribus, sensibile *absens* cognoscatur oportet. Audiatur Angelicus : « Est autem con- « siderandum, quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non « solum apprehendat rem ad præsentiam sensibilis, sed etiam in ejus « absentia ; alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehen- « sionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens. Cujus « contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quæ moventur « motu processivo ; moventur enim ad aliquid apprehensum. Oportet « ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species « sensibilium cum præsentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat « et conservet [2]. »

[1] Iª P. Quæst. LXXVIII, art. 4, ad. 2.
[2] *Ibid.*, corpor.

Præterea, ad vitæ sensitivæ perfectionem necesse est, ut animal nonnulla sensibiliter apprehendat, quæ a sensibus externis minime percipi possunt. Aliqua enim exteriora objecta animans appetit aut refugit, non propterea quod sensum delectent, aut incommodo afficiant; verum quia ipsis aut utilia sunt aut nocentia. Et hanc quidem utilitatem, hocque damnum brutum animal neque sensu neque didicit experientia ; verum cognoscit per *intentiones* sive species ipsi a natura inditas, quasque interiori quodam sensu percipiat oportet. Sic, ex. gr., ovis lupum venientem, etiam numquam antea visum, refugit, *non,* prout ait Angelicus, *propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ.* Dantur igitur, præter exteriores, alii *interni* sensus, qui diversa viæ sensitivæ munera, quibus illi fungendis impares sunt, obeunt. Hos postea perpendemus; nunc audiatur S. Thomas : « Rursus considerandum est, quod si animal moveretur solum « propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset « necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formalem quas « percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est « animali ut quærat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenien- « tia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter alias « aliquas commoditates et utilitates, sive nocumenta ; sicut ovis videns « lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figuræ, « sed quasi inimicum naturæ; et similiter avis colligit paleam, non quia « delectet sensum, sed est utilis ad nidificandum. Necessarium est « ergo animali quod percipiat ejusmodi intentiones quas non percipit « sensus exterior ; et hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud « principium ; cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione « sensibili, non autem perceptio intentionum prædictarum. Sic ergo ad « receptionem formarum sensibilium ordinantur *sensus proprius et* « *communis*..... Ad harum autem formarum retentionem et conserva- « tionem ordinatur *phantasia,* sive *imaginatio,* quæ idem sunt ; est « enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum « per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quæ « per sensum non apprehenduntur, ordinatur *vis æstimativa ;* ad con- « servandum autem eas *vis memorativa,* quæ thesaurus quidam hu- « jusmodi intentionum ; cujus signum est, quod principium memoran- « di fit in animalibus ex aliqua ejusmodi intentione ; puta, quod est « nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio præteriti, quam attendit « memoria, inter hujusmodi intentiones computatur [1]. »

[1] *Ibid.*

Hoc argumentum sic presse exponit Scotus in libr. *De Anima*, quæst. IX : « Natura « non deficit in necessariis ; sed ad vitam animalis perfecti requiritur conservatio specie- « rum sensibilium, etiam in eorum absentiam (quia aliter non possent moveri progressive « ad sensibile distans vel absens, et mediantibus speciebus sic reservatis, sicut apprehen-

Quatuor, igitur, juxta D. Thomam, numerantur sensus interni, videlicet : *sensus communis, phantasia, æstimativa* et *memoria* [1]. Quorum quidem operationes enucleare curabimus, ut vitæ sensitivæ naturam, quantum licuerit, rimari valeamus.

IV

Etsi inter vitam sensitivam et intellectualem tantum intersit, ut altera dicenda sit toto cœlo ab altera distare; utraque tamen in nonnullis videtur aliquatenus assimilari ; sunt enim utræque *cognoscitivæ,* atque in suis operationibus peragendis, unaquæque in proprio, ut ita dicam, gyro, analogica quadam ratione et via progreditur.

Sensus igitur, perinde ac intellectus, suas vires exerere incipit motus ab speciebus quæ abstrahuntur a sensibili objecto. Et hoc quidem, quod ad sensum externum attinet, supra ostensum est, ubi probavimus sensum exteriorem conjungi objecto non *materialiter,* verum *intentionaliter,* nempe, media quadam specie vel imagine objecti, magis subtili, minusque crassa et concreta, quam objectum ipsum. Quod sane apertius patescit in sensibus internis, qui objectum absens apprehendunt et percipiunt, quod quomodo absque objecti specie fieri possit, arbitramur a nemine sano concipi.

Equidem « cognoscimus res in absentia et in somno ; ergo oportet « quod sit aliqua similitudo, seu aliquod vice objecti sit in illis potentiis, « ratione cujus objecta ipsa cognoscant ; nam si nihil remanet, et objecta « ipsa præsentia non sunt, unde potest potentia se determinare ad cognos- « cendum illa objecta, potius quam illa, et unde habet repræsentationes « illas quas clausis oculis et in absentia objecti, nos sentire experi- « mur [2] ? » Quapropter, ait Angelicus cognitionem sensitivam perfici et compleri *per species* sensibilium quæ, abstractæ a rebus ipsis, in sensu reperiuntur. « Species, inquit, quæ est in sensu abstrahitur a rebus « ipsis, et per ipsas cognitio sensus continuatur ad res ipsas sensibiles... « similitudo quæ est in sensu abstrahitur a re, tanquam ab objecto co- « gnoscibili, et ideo res ipsa per illam similitudinem cognoscitur [3]. » Omnis siquidem cognitio, cujus illa cumque generis sit, supponit appre-

« sio sensibilis absentis per aliquam potentiam sensitivam sentit præsente sensibili tan- « tum ; ergo vel ipsa est sensus communis, vel saltem præsupponit ipsum sicut imaginativa « vel rememorativa. »

[1] Alii bipartiunt phantasiam in *componentem* et *dividentem,* ideoque quinque adstruunt sensus internos ; alii præterea *reminiscentiam* a *memorativa* secernunt, et *sex* propugnant ; alii statuunt *tres,* alii *duos,* alii demum *unum* tantum. Cfr. Suarez. Lib. III *De Anim.*, cap. xxx. Levioris momenti hanc esse quæstionem patet ; nihil siquidem refert utrum ab *una* vel a *pluribus* animæ potentiis sensitivæ operationes perficiantur, dummodo harum operationum existentia non revocetur in dubium.

[2] Joannes a S. Thoma, *Natural. Philosoph.*, tom. II, quæst. vi, art. 2.

[3] *De Veritate,* quæst. ii, art. 6, c.

hensionem, tractionemque objecti ad potentiam cognoscentem ; quia « nulla actio cognoscitivæ virtutis potest dici fluens vel dissiliens sicut « sunt actus virtutum naturalium, qui procedunt ab agente in patiens; « quia cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est « in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in « cognoscente[1] » ; existentiam, inquam, cogniti, non per suam naturalem entitatem, sed per intentionalem sui speciem, in cognoscente.

Ex quibus illud consequitur, cognitionem perfici *per abstractionem quandam,* vi cujus cognoscens cognitum intus ad se trahit, et illi conjungitur; adeo ut, eo perfectior sit atque nobilior potentia cognoscens, quo perfectior et nobilior est *abstractio* quam ipsa ad res efficit cognoscendas.

Operæ pretium ducimus aliquantulum hac in quæstione immorari, duce S. Alberto Magno, qui diversos *abstractionis* gradus enucleate dilucideque descripsit. Ex hac enim descriptione, ni fallimur, quid et quomodo sensus, tum externi, tum etiam interni, cognoscant, perspicuum fit, quantumque inter sensitivam et intellectualem cognitionem intersit.

Orditur S. Doctor a definitione cognitionis sive apprehensionis, inquiens : « Omne apprehendere est accipere formam apprehensi, non « secundum esse quod habet in eo quod apprehenditur, sed secundum « quod est intentio ipsius et species, sub qua aliqua sensibilis vel « intelligibilis notitia apprehensi habetur. »

Postea diversos statuit apprehensionis gradus, quos separatim describit. Primus efficitur, quando vis apprehensiva, ab objecto præsente mota, atque actuata, abstrahit formam a materia, *sed non ab ejus potentia nec ab ejus appendiciis;* nempe, ea est ejusmodi apprehensionis vis, quæ, absente materia vel objecto sensibili, nihil omnino queat apprehendere; *talis est vis apprehensiva de foris, quæ est sensus.* Sensus, igitur, cum proprius, tum communis, infima pollet vi apprehensiva, sive infimo cognitionis gradu, propterea quod tantummodo præsente objecto, objecti formam sive intentionalem speciem abstrahit, ac in sese recipit.

Secundus gradus nobilior est, etsi enim pendeat a materia ejusque appendicibus non tamen materiæ præsentiam postulat, quia, etiam absente objecto, abstractionem exsequitur, speciesque cudit sensibiles. « Hanc apprehensionem facit imaginativa potentia quæ, etiam singula- « ribus non præsentibus, retinet formas sensibilium, sed non denudat « eas a materiæ appendiciis » ; id est, potentia imaginativa, quamquam nobiliori quadam ac perfectiori ratione res apprehendat, non tamen percipit nisi singulares et individuas res, perinde ac proprius vel communis sensus. Quocirca, inquit S. Doctor : « Dico appendicia

[1] S. Thomas, *De Veritate,* quæst. II, art. 5, ad 15.

« materiæ conditiones et proprietates quas habet subjectum formæ, « quod est in tali vel tali materia; verbi gratia, talis membrorum situs, « talis color faciei, talis ætas... Hæc enim sunt quædam individuantia « formam, quæ sic sunt in uno individuo unius speciei, quæ non sunt « in alio. »

Nobilior adhuc est tertius gradus apprehensionis; hoc siquidem apprehensiva potentia non tantum res capessit sensibiles, verum quasdam etiam percipit rerum qualitates, quæ sensum non immutant neque afficiunt, sed ex sensibilibus ipsis vis apprehensiva illas quasi inferendo cognoscit. Hic apprehensionis gradus *æstimativæ* potentiæ est proprius; qua duce, agnus, v. g. lupum refugit, non *propter indecentiam figuræ vel coloris,* sed propterea quod inimicum apprehendit et noscit. Hunc gradum ita depingit S. Doctor : « Tertius autem gradus « apprehensionis est, quo accipimus non tantum sensibilia, sed quasdam « intentiones quæ non imprimuntur sensibus, sed tamen sine sensibus « nunquam nobis innotescunt, sicut est esse socialem, et amicum... quæ « quidem cum sensibus accipimus, et tamen eorum nullum sensibus « imprimitur..., et iste gradus propinquus est cognitioni, et nunquam « est sine æstimatione et collatione. »

Quartus denique abstractionis gradus, omnium sane nobilissimus, quique veluti fastigium est et culmen omnis apprehensivæ virtutis, in eo situs est, quod rerum essentia sive natura, ab omni materia, omnibusque materiæ appendicibus orbata, apprehendatur, prout ab *intellectu* apprehenditur, qui quod universale est, multisque commune, a singulari abstrahit ac quasi præcidit, sicque ipsius individuæ rei arripit naturam. Audiatur rursus S. Doctor : « Quartus autem et « ultimus gradus est, qui apprehendit rerum quidditates ab omnibus « appendiciis materiæ, nec accipit illas cum sensibilibus intentionibus, « sed potius simplices et separatas ab eis; et ista apprehensio solius « est intellectus [1]. »

Ex iis jam intelligi datur, quid et quantum inter apprehensionem sensitivam et *intellectualem* intersit. Sensitiva enim apprehensio in rebus tantum versatur singularibus et individuis, quas quidem abstrahit a materia, non autem ab *singularitate;* verum sub intentionali quadam et individua specie illas cognoscenti potentiæ refert. Intellectiva autem apprehensio res ab ipsarum abstrahit *individualitate,* et *sub universali quadam specie* cognoscenti objicit, qui hac via rerum essentiam contuetur. Quod sane discrimen inter apprehensionem sensitivam et intellectualem, presse statuit Angelicus, inquiens : « Et sic differt « apprehensio sensus et intellectus : nam sensus est apprehendere *hoc* « *coloratum;* intellectus autem *naturam* coloris [2]. »

[1] *De Anim.* Libr. II, tract. III, cap. IV.
[2] *De Verit.*, quæst. XXV, art. 1, c.

Hæc, priusquam de sensibus *internis* sejunctim ageremus, ob oculos pronere oportebat, ac præ oculis deinceps habere necessum erit, ne forte potentiarum sensitivarum *cognitioni* plus æquo ab scholasticis tributum fuisse quis existimaret.

V

Ex iis quæ hucusque disputavimus, satis superque, ni fallimur, apparet existentia *cognitionis sensitivæ.* Ejus autem naturam leviter attigimus ; superest nunc ipsam, quoad fieri poterit, cunctantius perscrutari.

Sensus externi simplicem perficiunt apprehensionem rei sensibilis, illam intus ad se trahendo. Horum autem unicuique sunt sensibilia *propria,* adeo ut, sensibile apprehensum vel cognitum ab uno sensu ab alio minime cognoscatur ; non enim visus *sonum* neque percipit auditus colorem. Et, quamquam sensus externus de *propriis* sensibilibus possit judicare, alterum ab altero secernendo, *quia sensus formati per speciem habent propriam operationem, quæ est judicare de propriis objectis* [1]; haud tamen potis est judicium ferre de sensibilibus ipsi non propriis, neque ea a propriis secernere, *quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat* [2]. Ex quibus infertur, prout jam supra delibavimus, existentia *sensus communis,* qui quasi est sensuum externorum punctum medium, ad quod *referuntur sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum externorum* [3]; cuique propterea illud est proprium, omnes sensuum exteriorum affectiones apprehendere, cognoscere, et, quasi inter se conferendo, discernere.

Illud fortasse aliquis nobis objiciat, hoc discretionis judicium inter diversas externorum sensuum immutationes, ferri ab intellectu, minime autem a sensu, qui rerum non quit naturam arripere, neque proin quid inter diversas organi immutationes intersit, apprehendere.

Huic objectioni obviam prodit Angelicus, inquiens differentiam rerum sensibilium dupliciter apprehendi cognoscique posse : videlicet, vel percipiendo diversorum sensibilium essentias, aut *quidditates,* illasque inter sese conferendo, quod quidem ad intellectus officium pertinet ; vel sentiendo immutationes quibus sensus a sensibilibus afficiuntur, quod profecto sensus tantummodo est experiri potens. « Quia, inquit, discer-

[1] S. THOMAS, *Quolib.* 8, art. 3.

[2] *Id.* I[a] P. Quæst. LXXVIII, art. 4, ad 2. — « Ita enim esset si diversis potentiis sentiremus « dulce et album, sicut si diversi homines sentirent, unus dulce et alius album : puta, si « ego sentio hoc, et ille illud. Hoc autem posito, manifestum est quod altera sunt ab « invicem dulce et album, quia aliter patior ego a dulce, quam tu ab albo. Sed tamen « diversitas ista non erit nobis per sensum manifesta ; sed oportet quod unus sit qui dicat « quod alterum est dulce ab albo. » — *Id.* In III *De Anim.* Lect. 3.

[3] *Ibid.*

« nimus aliqua virtute non solum album a nigro, vel dulce ab amaro, « sed etiam album a dulci, et unumquodque sensibile discernimus ab « unoquoque, et sentimus quod differunt, oportet quod hoc sit per « sensum, quia cognoscere sensibilia, inquantum sunt sensibilia, est « sensus. Cognoscimus autem differentiam albi et dulci, non solum « quantum ad quod quid est utriusque, quod pertinet ad intellectum; « sed etiam quantum ad diversam immutationem sensuum, et hoc non « potest fieri, nisi per sensum [1]. »

Hoc argumentum egregie etiam evolvit Scotus, illudque exemplo confirmat brutorum, quæ quidem experimur alia sensibilia revera ab aliis distinguere; ait enim : « Cognoscere differentiam albi et dulcis, est « operatio animæ, hoc autem non reducitur ad potentiam intellectivam, « quæ tantum habet cognoscere de rebus intelligibilibus, et eorum « differentiis, prout intelligibilia sunt; differentia autem albi et dulcis « cognoscitur ab anima non tantum ut differunt per suas quidditates « quæ pertinent ad intellectum, sed etiam ut sensibilia sunt. Quod « patet, quia brutum, in quo non est intellectus, cognoscit eorum « differentiam, ut unum sensibile alteri præeligat, vel præacceptet [2]. »

Supervacaneum ducimus, illud heic admonere, hujuscemodi operationes, quibus sensus externus de sensibilibus propriis, communis autem de omnibus *judicat* sensibilibus, haud proprie *judicium* nuncupari; verum lato tantum sensu; propterea quod intellectualis judicii præseferant speciem quamdam et similitudinem. Non enim sensus hi sunt, qui res queant apprehensas primo inter sese conferre, vera et propria collatione, ac postea novum actum elicere, quo apprehensarum rerum convenientiam pronuncient, vel discrepantiam; verum simplici apprehensione cognoscunt duo sensibilia, et simpliciter etiam apprehendunt ipsa convenire vel discriminari. Simplicem hanc apprehensionem patet intellectivo judicio quadantenus assimilari, ac judicium implicitum (in actu *exercito* dicunt Scholastici) posse appellari; est enim actus potentiæ cognoscitivæ revera apprehendentis duo sensibilia inter sese differre. Ita optime rem declarat Suarez : « Visus, « verbi gratia, simplicem actum elicit, quo cognoscit nigrum, et « simplicem alium quo cognoscit album, non tamen elicit tertium « comparantem unum alteri, judicantemque hoc non esse illud, sed « cognoscendo album et nigrum simplicibus actibus exercite judicat « diversos esse colores; atque hoc etiam modo judicat sensus communis « de differentiis diversorum sensibilium [3]. »

[1] In III *De Anim.* Lect. 3.

[2] *De Anim.* Quæst. IX. *Resolut.*

[3] Lib. III *De Anim.*, cap. VI, nº 6. Jam antea (ibid. nº 2) dixerat : « De judicio est « sciendum uno modo sumi latissime prout significat rei conceptionem etiam simplicem ; « alio modo proprie, quando, facta collatione unius ad aliud, potentia judicat esse vel « non esse... judicium primo modo non est actus distinctus ab apprehensione, diciturque

In cognitione sensitiva invenitur adhuc quoddam *reflexionis* genus; sicut enim intellectus se intelligere cognoscit, ita etiam sentit sensus se sentire. Sensus enim communis percipit immutationes externorum sensuum, *sicut cum aliquis videt se videre,* prout ait S. Thomas [1].

S. Augustinus sensitivam hanc *reflexionem* ita peregregie explicat : « Arbitror etiam illud esse manifestum, sensum illum interiorem non « ea tantum sentire quæ acceperit a quinque sensibus corporis, sed et « ipsos ab eo sentiri. Non enim aliter bestia moveret se, vel appetendo « aliquid, vel fugiendo, nisi se sentire sentiret, non ad sciendum, nam « hoc rationis erit, sed tantum ad movendum; quod non utique aliquo « illorum quinque sensuum sentit [2]. » Argumentum premens, utitur exemplo visus. Bestia, enim, cum oculos aperit, vel movet, ad ea cernenda quæ appetit, hoc quidem non ageret, nisi, oculo clauso vel non ita moto, sentiret se non videre. Neque enim videns claudit oculum, neque oculum eodem modo movet, quo non videns movebat. Ergo et se videre, dum videt, et non videre, quando non videt, sentiat necesse est. Verum ipsemet audietur S. Doctor : « Quod si adhuc obscurum est, « elucescet, si animadvertas quod, exempli gratia, sat est in uno aliquo « sensu, velut in visu. Namque aperire oculum, et movere aspiciendo « ad id quod videre appetit, nullo modo posset (*bestia*), nisi oculo « clauso, vel non ita moto, se id non videre sentiret. Si autem sentit se « non videre, dum non videt, necesse est etiam sentiat se videre, dum « videt. Quia cum eo appetitu non movet oculum videns, quo movet « non videns, indicat se utrumque sentire [3]. »

Plura possent in medium exempla afferri, quibus hac sensitiva *reflexione* brutum animal vigere probatur. Constat enim bestiam sensus interdum accuere et attentius adhibere, ut quod imperfecte audit, videt, olfacit, etc., perfectius apprehendat et percipiat; « ita « canis, audita voce, aures arrigit, ut facilius discernat, an sit vox « domini vel alterius; ergo appetit auditionem perfectam et discretivam « vocis ; non appetit auditionem incognitam ; ergo percipit reflexe « ipsum actum auditionis; admovet etiam nares, ut discernat odorem, « porrigit linguam, ut discernat saporem [4]. »

« apprehensio in quantum est quædam tractio rei cognitæ ad potentiam; judicium vero « in quantum potentia cognoscendo judicat exercite rem esse talem, qualem cognoscit... « Itaque judicium hoc priori modo in brutis etiam reperitur. »

[1] De sensu communi peregregie ait S. Doctor quod *sit judex suipsius, id est,* percipiat *se sentire.* — In III *De Anim.* Lect. 2.

[2] *De Liber. Arbitr.* Lib. II, cap. III.

[3] *Ibid.*, cap. IV.

[4] Sylv. Maurus, *Quæst. philosoph.* Lib. V, quæst. XXIX. Hoc reflexionis vocabulo etiam alii Scholastici utuntur, agendo de cognitione sensitiva. Sic, ut alios prætermittam, Joannes a S. Thoma, ait : « Ponitur specialiter sensus communis, ut possit fieri supra « ipsos actus sensuum externorum reflexio, nam sensus ipsi non possunt reflectere supra « se, quia restinguntur ad sua objecta directa quibus specificantur. » — *Natural. Philosoph.*, IV[a] Part., tom. II, quæst. VIII, art. 1.

Ex iis, quasi suopte nutu suaque sponte, illud promanat, dari etiam quandam *conscientiam* sensitivam, eaque bestiam præditam esse; si enim *se sentire sentit,* propriam sensationem cognoscit, illiusque *conscia* videtur esse dicenda.

Re quidem vera, « bestia dum esurit, dum sitit, dum frigore vel « calore ægre afficitur, aut morbo urgetur, refici nititur, vulnera « lambit, cibi saporem jucunde capit, aere temperato vel situ com- « modo delectatur; quiescit, movetur, vocem emitit nunc lætam, nunc « mœstam vel quærulam, nunc callidam, nunc denique rei desideratæ « cupidam; qua quidem sensationum, affectuum motuumque harmonia, « se tum sui ipsius, tum boni malique, quibus afficitur, conscium « præbet [1]. »

Verum enimvero, neque *reflexio* neque *conscientia,* de quibus agimus, sensitivarum virium fines prætergrediuntur unquam; brutum enim animal, quamquam *se sentire sentiat,* vel cognoscat, non tamen cognoscit se hoc sentire vel cognoscere; secus ac intellectui evenire experimur, qui et se intelligere intelligit, et, ad se redeundo vel reflectendo, hanc ipsam sui cognitionem vel intellectionem quit etiam novo actu cognoscere. Paucis, simplici apprehensione bestia sentit, et simul se sentire implicite cognoscit; non autem novum actum elicit, quo implicitæ hujus cognitionis sibi notitiam comparet. Siquidem « actus cognoscendi, prout ait Suarez, dupliciter potest cognosci, uno « modo proprie, tanquam objectum alterius actus, *cognoscendo videlicet* « *ipsam cognitionem.* Alio modo minus proprie dicitur cognosci actus « quasi in actu exercito, non per alium actum sed per ipsummet [2]. »

D. Thomas causam exsquirens, cur potentia mere sensitiva nequeat ad se *reflectere* vera et propria reflexione, acutam æque ac dilucidam et firmam affert rationem. Brutorum enim anima, etsi simplex et immaterialis, non tamen per se subsistit neque sejuncta existit a materia cui inhæret, cuique, illam informando, et vegetativam confert vitam, et sensitivam simul. Jam age, *reflexio,* vere et proprie dicta, in eo sita est, quod potentia, cognoscens (quæ, cum actum elicuerit qui, ab ipsa exiens, in objectum terminatur, quasi extra se exiit), potis sit *ad se redire* actum elicitum cognoscendo, et per illum seipsam, propriamve essentiam. « Locutio hæc, inquit Angelicus, qua dicitur, quod « sciens se, ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica..... et in

[1] « Alla fame, alla sete, alle sensationi moleste del freddo é del caldo, ad alcuna « malattia, cerca riparo, é lambe le sue ferite, e assapora la soddisfazione d'un cibo « gradito, o d'una temperatura a lui confacente, o d'una postura commoda; riposa, si dá « moto, manda voci diverse, or tristo or lieto or cavto ora impaziente di cio che lo « riguarda, con tale un'armonia di sensazioni, affetti é movimenti da parer conscio di sé « e del ben suo e del male. » — *Della Connoscenza sensitiva,* cap. XIX. (*La Civilta Cattolica,* ser. IX, vol. XII.)

[2] *De Anima.* Lib. III, cap XI, nº 1.

« nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et « reditus in animam nostram, dum cognoscit seipsam. Primo enim « actus ab ipsa exiens terminatur ad objectum ; et deinde reflectitur « super actum ; et deinde super potentiam et essentiam, secundum « quod actus cognoscuntur ex objectis, et potentiæ per actus [1]. » Potentia igitur cognoscens, ut possit *ad seipsam redire reditione completa,* oportet sit subsistens in se et per se, et propriam valeat operationem, a materia independentem, perficere; alioqui enim, quî rediret ad seipsam potentia quæ a materia, cui inhæret, tam in esse pendeat, quam in operari? Potentia, inquam, quæ in seipsa non habet esse, quomodo *ad seipsam* rediret [2]? « Sciendum, prosequitur Angelicus, quod reditio ad essentiam « suam in *libr. De Causis* nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in « seipsa. Formæ enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusæ, « et nullatenus ad se ipsas collectæ. » Quia videlicet in seipsis non subsistunt. « Forma autem in se subsistentes, ita ad res alias « effunduntur eas perficiendo vel influendo, quod in se ipsis per se « maneant [3]. »

Quadam igitur *reflexione* et *conscientia,* quæ tamen intra sensibilitatis sepes prorsus inclusæ manent, præditam esse animam sensitivam dicendum est. Utrum autem ejusmodi potentiæ cognoscitivæ procudant sibi quoddam quasi *internum verbum,* quod ad instar sit verbi intellectualis, deinceps disputabimus ; oportet enim antea de reliquis sensibus internis breviter disserere.

De Imaginatione vel Phantasia [4]. In anima sensitiva inesse constat potentiam quamdam, quæ sensibiles rerum species in sensu, tum communi, tum proprio, receptas retinet, et pro libitu iterat et profert. Ejusmodi potentia, prout notum est, *imaginatio* sive *phantasia*

[1] *De Verit.*, quæst. II, art. 2, ad 2.

[2] De forma in se subsistente inquit alibi S. Doctor : « In quantum vero in seipsa habet « esse, in seipsam redit. » — Iª P. Quæst. XIV, art. 2, ad 1.

[3] *Ibid.* — Hoc argumentum aliter alibi exponit S. Doctor : « Quamvis... sensus cognoscat « se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui « actus... Cujus est ratio, quia illa quæ sunt perfectissima in entibus, ut substantiæ « intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa ; in hoc enim quod « cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt ; secundum vero « quod cognoscunt se cognoscere, jam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est « medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod « cognoscunt essentias proprias ; unde dicitur in libr. *De Causis* prop. 15 quod omnis « sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus « autem, qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiæ, redire quidem incipit « ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire, « non tamen completur ejus reditio ; quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cujus « hanc rationem Avicena assignat, quia sensus nihil cognoscit, nisi per organum corporale. « Non est autem possibile ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et « seipsam. » — *De Verit.*, quæst. I, art. 9, c.

[4] Sunt qui arbitrantur imaginationem in hoc a phantasia differre, quod illa rerum imagines retinet et conservat, hæc autem iisdem utitur componendo et dividendo. — Contr. S. ALBERT. MAG. Lib. III *De Anima*, tract. I, c. I.

nominatur; quæ sua quidem operatione longe præstat sensibus externis, ipsoque communi sensui; siquidem « plus abstrahit quam « sensus, quoniam sensus non accipit formam nisi re præsente; ista « autem reservat eam etiam re absente..... Bonitas autem hujus « organicæ virtutis alia est a bonitate sensus, quia bonitas sensus est « in recipiendo, et bonitas hujus in retinendo et pure repræsentando [1]. »

Vi hujus præstantioris repræsentationis, qua phantasia viget, intellectui quadantenus assimilatur, et in vita sensitiva iisdem fungitur muneribus, quæ in vita intellectiva ab intellectu obeuntur. Intellectus enim apprehendendo bonum, illudque voluntati repræsentando, illam ad agendum movet; phantasia pariter, apprehendendo et repræsentando, etiam in absentia, bonum sensibile, appetitum sensitivum ad agendum propellit et movet. Unde patet, phantasiam præstantiora sibi vitæ sensitivæ munia jure merito vindicare; ipsa enim prælucente, movetur animal ad necessaria et utilia insectanda, et noxia fugienda. Ideo ait S. Thomas : « Omne animal, inquantum est appetitivum, sic « est suipsius motivum. Nam appetitus est causa proprii motus. Sed « appetitivum non est sine phantasia, quæ est vel rationalis vel « sensibilis [2]. »

Appetitus inferior, sive sensitivus (de quo fusius infra), est vitalis quædam potentia, vis quædam intranea, quæ animalis corpus intus agitat propellitque ad se, motu progrediente, movendum, ut sibi provideat et consulat; verum est cæca vis orbata cognitionis lumine. Et eodem ferme modo, quo voluntas, ut velit, rationis lumine indiget; et ipse etiam, quin sensitivæ cognitionis lumen præfulgeat, proprias nequit vires exserere. Jam vero, quando de sensibili absente agitur, ejus cognitionem non possunt sensus præbere, qui nonnisi præsentes res percipere valent, sed phantasia tantum, *quæ est quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum,* prout inquit Angelicus; de quo quidem thesauro, quando opus est, sensibilium absentium formæ proferuntur, et cognitio rectrix appetitus sensitivi. Quocirca diximus supra phantasiam intellectui assimilari. Ad rem D. Thomas : « Cum « manifestum sit quod vegetativa pars non sit movens (*motu processivo*), et similiter neque sensus, cum non omnia in quibus hæc sunt « moveri inveniantur..... videntur duo hæc esse moventia, scilicet « appetitus et intellectus; ita tamen quod sub intellectu phantasia « comprehendatur, quæ *habet aliquid simile intellectui,* inquantum

[1] S. Albert. Magn. Lib. III *De Anima,* tract. I, cap. i. — S. Thomas sic exemplo declarat, quomodo phantasia rerum imagines retineat : « Motus qui fit a sensibili in « sensum, imprimit in phantasia quasi quandam figuram sensibilem, quæ manet sensibili « abeunte, ad modum quo illi qui sigillant cum annulis imprimunt figuram quandam in « cera, quæ remanet, etiam sigillo vel annulo remoto. » — *De Memor. et Reminis.* Lect. 3.
[2] In III *De Anima.* Lect. 16.

« movet ad absentiam sensibilium, sicut intellectus, quia hæc etiam « est principium motus [1]. »

Ex iis colligere pronum est, phantasiam præstantiora vitæ sensitivæ officia obire; ejus enim ope anima sensitiva et singularium rerum cognitionem, quantam maximam obtineri potest, sibi comparat, et movetur ac dirigitur ad opus quod intenditur. Ideo inquit S. Albertus Mag. phantasiam operari « ad duplicem finem qui est in particularibus. « Unus autem finis est cognitio particularium major quam in sensibili « anima haberi potest... Secundus autem finis est opus quod intenditur « ex hujusmodi particularibus [2]. »

Cave autem plus æquo phantasiæ tribuas, ipsi adpingendo vires quæ uni congruunt rationi. Etsi enim phantasiæ ope nonnulla operetur anima sensitiva, quæ prima fronte judicium et electionem præsupponere videantur; non tamen vere et proprie ratiocinari est dicenda; quoniam et *particularia* tantum percipit, et absque collatione et opinione; sed sola simplici apprehensione cognoscit quæ sectanda sunt vel fugienda, et, naturæ instinctu, ea fugit vel insectatur. « Et quia, « prosequitur S. Doctor, talis cognitio (quæ per phantasiam compa- « ratur) in pluribus animalibus expresse apparet, eo quod videamus ea « quædam eligere, et alia quædam quasi refutare; ad electionem autem « et refutationem præexigitur sententia et decretum, et ideo multi « dixerunt, quod phantasia est aliquid rationis. Non est autem intentio « nostra veram esse electionem animæ sensibilis, sed aliquid simile « electioni, quod expresse videtur quibusdam in brutis, et in uno plus « et in alio minus; nos autem videmus ea, per modum artis, facere « casas, et providere cibum in longum tempus; cujusmodi operum « oportet esse principium animæ sensibilis potentiam aliquam; hoc « autem esse non potest, nisi illa virtus quæ componit et dividit ima- « gines et intentiones modo supra dicto [3]. »

Phantasia vero, quando rationi conjungitur, ab illa regitur et moderatur; unde cum rationis imperium longe lateque pateat, phantasia in homine est pulchri bonique fæcundissima parens, rerumque novarum locupletissima seges, quibus excolitur et politur hominum genus, et crescit et amplificatur. In bruto autem, quippe rationis exsperte, phantasia nonnisi a naturæ instinctu juvatur; propter quod novi nihil generat vel invenit, nihilque post tot sæcula in vitæ ratione profecit. Verum de iis infra erit dicendi locus. Non pigeat iterum audire S. Alber-

[1] In III *De Anim.* Lect. 15. *Ibidem*, Lect. 14, probat phantasiam et appetitum esse principium motus localis, dicens : « Semper motus processivus secundum locum, est « propter aliquid imaginatum et desideratum. Non enim animal movetur nisi appetens « aut fugiens aliquid, nisi forte per violentiam ; sed phantasia et appetitus non convenit « parti vegetativæ; ergo pars vegetativa non est principium motus localis processivi. »

[2] Lib. III *De Anim.*, tract. I, cap. III.

[3] *Ibid.*

TUM MAG. : « Oportet autem non latere quod, quando hæ potentiæ con-
« junctæ sunt rationi, sicut sunt in homine, accipiunt ordinem agendi « et operandi et regimem a ratione; et quia ratio diversificatur secun- « dum diversitatem eorum de quibus ratiocinatio fit, ideo operationes « etiam phantasiæ multiplicantur valde; quando autem sunt non cum « ratione, tunc ipsæ regunt ad instinctum naturæ solum; et quia na- « tura uno modo est in habentibus speciem unam, ideo opera phantasiæ « in omnibus habentibus speciem unam, in irrationalibus, sunt uno « modo; et ideo omnis hirundo uno modo facit nidum, et omnis formica « uno modo providet cibum, et sic de aliis, secundum visum phantasiæ « ad instinctum naturæ operantibus[1]. »

Denique, Angelicus hæc omnia sic breviter complectitur: « Appetitus « inferior, qui sequitur phantasiam, non habet deliberationem, sed « absque deliberatione movetur ad concupiscendum vel irascendum, « quia scilicet sequitur phantasiam sensibilem[2]. »

De Æstimativa.

Æstimativa nuncupata est ab Scholasticis illa sensitivæ animæ potentia quæ *æstimat* vel judicat inesse in rebus aliquid quod sensus non percipit[3]. Sic, v. gr., ovis, etsi nunquam experta sit lupi inimicitiam, statim ac ipsum videt, inimicum *æstimat;* et avis, licet nidum exstruere non sit edocta, statim ac videt paleas, ipsas ad nidificandum idoneas *æstimat,* deprenditque. « Hoc enim non facit per oculos, sed per aliam « virtutem quæ est in brutis hoc quod est intellectus in hominibus. « Sicut enim aliquis cognoscit per intellectum quod non cognoscit per « sensum, licet non cognosceret nisi accipiendo a sensu; ita æstima- « tiva, licet modo inferiori[4]. » Unde *æstimativa* definitur : *virtus apprehendens de sensato quod non est sensatum*[5]*;* videlicet, virtus sive potentia quæ in re sensibili apprehendit ac percipit id quod sensus non apprehendunt neque percipiunt; eadem fere ratione qua intellectiva potentia in rebus individuis, a sensu oblatis, apprehendit universale, et in contingentibus et mutabilibus necessarium et immutabile.

Objecta igitur in quibus æstimativa versatur, abstractiora sunt ac nobiliora objectis sensuum; quapropter æstimativa aliis præstat sen-

[1] *Ibid.*

[2] In III *De Anim.* Lect. 16. — Alibi ait de imaginativa : « Sunt quædam animalia « quæ hac sola vivunt, carentia scilicet intellectu, et directa in suis operationibus per « imaginationem, sicut nos dirigimur per intellectum. » — In II *De Anim.* Lect. 6.

[3] « Ideo ergo æstimativa dicitur, quia in rebus ipsis aliud æstimat, quam quod exterius « apparet. » — SUAREZ. Libr. III *De Anima,* cap. XXX, nº 7.

[4] S. THOM. Opusc. *De Potent. Anim.*, cap. IV.

[5] ID., *ibid.*

sibus, etiam internis, estque in summo cognitionis sensitivæ. Nec mirum ergo S. THOMAM asserere æstimativam esse *modicam quandam* participationem rationis; potentiam, nempe, quæ ad ultimum sive infimum rationis attingit, cujusque vi animal in agendis quadam est prudentia et sapientia præditum. « Sciendum est, ait, quod tam ex parte « apprehensivarum virium, quam ex parte appetitivarum sensitivæ « partis, est aliquid quod competit sensibili animæ secundum propriam « naturam ; aliquid vero, secundum quod habet aliquam participatio- « nem modicam rationis, attingens ad ultimum ejus in sui supremo..... « Vis æstimativa per quam animal apprehendit intentiones non acceptas « per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animæ sensitivæ « secundum quod participat aliquid rationis : unde ratione hujus æsti- « mationis dicuntur animalia quamdam prudentiam habere[1]. »

Nec inde tamen inferre fas est, vera ratione bestiam esse donatam; æstimativa enim instinctu naturæ et simplici apprehensione operatur, quin res apprehensas inter sese conferre, et ipsarum utilitatem perpendere valeat; secus ac homini evenit, in quo, hac de causa, ejusmodi potentia consuevit *cogitativa* nuncupari[2].

De Memoria.

Pro nostro munere, de memoria sensitiva tantum heic disputare oportet; quamquam illud taciti præterire non possumus, memoriam proprie loquendo in sensitivis potentiis numerari, non autem in his quæ ad intellectum spectant, etsi sub aliquo respectu (de quo postea) numerari etiam possit. Enimvero, juxta communem existimationem, memoria est cognitio præteritorum, ut præteritorum; nihil autem præteritum dicitur, nisi respectu habito ad præsens, sive ad *nunc;* ergo memoria suapte natura ad tempus refertur ac in temporis cognitione, videlicet, in cognitione *nunc* sive præsentis temporis, et cognitione eorum quæ antea contigere, necessario versatur. Ideo ait Angelicus : « Oportet quod omnis memoria sit cum aliquo tempore intermedio inter « ipsam et priorem apprehensionem. » Ex quibus cum ARISTOTELE concludit, « quod sola animalia quæ possunt sentire tempus, memoran- « tur[3]. » Et apertius adhuc ibidem (*Lect.* 2) : « Ad memoriam autem

1 *De Verit.*, quæst. XXV, art. 2, c. — « Etiam quædam animalia participant aliquid « prudentiæ et aliquid sapientiæ, scilicet quod recte judicant de agendis per æstimativam « naturalem. » S. THOM. In III *De Anim.* Lect. 4.

2 « Ex conjunctione cum intellectu oritur, ut homines imaginativa et æstimativa « habeant vim cogitativam, per quam possunt sibi proponere objecta tum sensata tum « insensata quodam ordine, et per quadam regulatam combinationem, cum bruta non « possint. » SYLVES. MAURUS, *Quæst. philosoph.* Lib. V, quæst. XXIX.

3 *De Memor. et Reminis.* Lect. 1.

« pertinet apprehensio temporis secundum determinationem quandam, « secundum scilicet, distantiam in præterito ab hoc in præsenti nunc. »

Jam vero, proprium ac primarium objectum intellectus, prout omnes norunt, est *universale* quod quidem neque loco subjacet, neque tempori, verum ab omnibus omnino tum loci, tum etiam temporis, adjunctis est solutum. Ergo memoria per se et ex natura sui non attinet ad potentiam intellectivam, verum ad illam cui est proprium *tempus* percipere. Equidem, « cognoscere præteritum, ut præteritum, est ejus « cujus est cognoscere præsens ut præsens, vel nunc ut nunc..... Unde, « cum memoria, secundum propriam sui acceptionem, respiciat ad id « quod est præteritum respectu hujus nunc; constat quod memoria, « proprie loquendo, non est in parte intellectiva, sed sensitiva tan- « tum [1]. »

Ex iis autem haud illud consequitur, intellectum præterita, ut præterita sunt, nullo modo cognoscere. *Præteritio* enim ad duo refertur, inquit S. THOMAS, nempe ad *objectum* quod cognoscitur, et ad actum cognitionis. Jam age, objectui, quod intellectus cognoscit, cum illud ratione universalitatis apprehendat, haud *per se* congruit præsens neque præteritum aut futurum, quia, ut supra diximus, *universale* tempori non est obnoxium. Paucis, objectum intellectus est rerum *essentia;* tempus autem ad rerum essentiam non attinet, sed rei advenit præter ejus essentiam et *per accidens;* ergo præteritio, ac proin memoria quæ in præteritis rebus versatur, objectui intellectus per se non convenit. « Quantum ad partem intellectivam, præteritio accidit, et non per se « convenit ex parte objecti intellectus. Intelligit enim intellectus homi- « nem, inquantum est homo. Homini, autem, inquantum est homo, « accidit vel in præterito vel in futuro esse [2]. » Sin autem non objectum intellectivæ cognitionis, sed *actum* quo intellectus res intelligit, præ oculis habeas, tunc illud compertum erit, intellectivæ potentiæ etiam *per se* præteritorum cognitionem apprime convenire; intellectus enim se intelligere cognoscit, cumque intellectio fiat in aliqua temporis differentia, patet intellectum *præteritam* intellectionem, ut *præteritam* cognoscere. « Ex parte vero actus (*prosequitur ibid. S. Doctor*) præteritio « per se accipi potest, etiam in intellectu, sicut in sensu; quia intelli- « gere animæ nostræ est quidam particularis actus in hoc vel in illo « tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc, vel « heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia ejusmodi « intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis « actus..... Et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse « sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum intelligere quod « est singularis actus, vel in præterito, vel in præsenti vel in futuro

[1] S. THOM., *De Verit.*, quæst. x, art. 2, c.
[2] S. THOMAS, Iª P. Quæst. LXXIX, art. 1, ad 2.

« existens. Sic igitur salvatur ratio memoriæ ad hoc quod est præteri-« torum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, « non autem, secundum quod intelligit præteritum, prout est hic et « nunc. » Illud denique lectorem monitum volumus, hanc intellectivam memoriam non esse aliam potentiam ab intellectu, ut docet Angelicus [1].

Ne autem longius, quam par est, abeamus, hæc de memoria intellectiva obiter delibasse sufficiat. Ad sensitivam jam redeamus.

Cum memoria sit potentia præteritorum, prout præterita sunt, cognoscitiva, perspicuum cuique fit, in rebus *absentibus* ipsam necessario versari. « Cum enim aliquid præsentialiter adest, puta cum aliquis « præsentialiter videt album, nullus diceret se memorari album, sicut « nullus dicit se memorari illud quod per intellectum actu considera-« tur....; sed cum communiter homines vident album, nominant se « sentire; et considerare aliquid actu, nominant solummodo scire [2]. »

Res autem absentes phantasia memoriæ cognoscendas refert, ipsarum phantasmata sive imagines revocando; quas quidem imagines memoria apprehendit ac cognoscit, ut olim apprehensas et cognitas. Illud enim ad memoriæ naturam spectat, referre nempe ad res præteritas imagines a phantasia iteratas; namque phantasma in semetipso considerare nullo ad rem, cujus ipsum est imago, habito respectu, est simplex et nudus, non quidem memoriæ, verum phantasiæ actus. « Manifestum « est, ait Angelicus, quod quando anima convertit se ad phantasma, « prout est quædam forma reservata in parte sensitiva, sic est actus ima-« ginationis vel phantasiæ; vel etiam intellectus considerantis hoc uni-« versale. Si autem anima convertatur ad ipsum inquantum est imago « ejus quod prius audivimus vel intelleximus, hoc pertinet ad actum « memorandi [3]. »

Causa cur præteritorum imagines phantasia revocat et instaurat est horum phantasmatum consociatio, sive nexus quibus ipsamet inter sese vinciuntur. Horum autem nexuum diversi numerantur, videlicet : imaginum *similitudo, oppositio, ordo* quo phantasia ipsas procudit, etc., etc. Hujus *consociationis* vi, phantasia suopte nutu res instaurat præteritas, et memoria sponte sua ipsas, tanquam præteritas apprehendit [4].

Diximus *sponte sua*, quia in hoc apprehendendi modo præcipue

[1] *Ibid.*, art. 7, c. — SUAREZ statuit contra S. Thomam hanc propositionem : « Intellectus « est proprie admodum memoria, et multo perfectior quam in parte sensitiva invenitur. » (*De Anim.* Lib. IV, cap. x, nº 4.) Verum, ni fallimur, in solutione objectionis rationem affert, quæ contra ipsum probat. — Confr. *loc. cit.* Videsis etiam S. ALBERT. MAG., *De Memor. et Reminis.*, tract. I, cap. IV,

[2] S. THOM., *De Memor. et Reminis.* Lect. 1.

[3] *De Mem. et Reminis.* Lect. 3.

[4] Confr. S. THOM., *De Memor. et Reminis.* Lect. 5.

differt *memoria* a *reminiscentia*. Memoria enim *ultro* præteritorum meminit; reminiscentia autem labore meminit adhibito, interdum operoso. Memoriæ sese præteritæ res sponte objiciunt; reminiscentia vero præteritas res *venatur*, ceu egregie inquit Angelicus, ipsas quasi insectando, ut capiat. « Reminiscendo venamur, id est, inquirimus id « quod consequenter est ab aliquo priori, quod in memoria tenemus. « Sicut enim ille qui inquirit per demonstrationem, procedit ex aliquo « priori quod est notum, ex quo venatur aliquid posterius, quod est « ignotum; ita etiam reminiscens ex aliquo priori quod in memoria « habetur, procedit ad reinveniendum id quod ex memoria excidit[1]. »

Memoria igitur operatur sponte, absque inquisitione et studio; reminiscentia vero exsquirendo et vestigando. Ex quibus colligere pronum est, memoria etiam brutum animal esse præditum; reminiscentiam autem, quippe cui *discursus* quidem opus est, solius hominis esse propriam.

VI

Ad penitiorem vitæ sensitivæ intelligentiam, exsquirere juverit, utrum ejus potentiæ, quippe quæ cognoscitivæ sunt, quoddam gignant quasi *internum verbum*, ad intellectualis verbi similitudinem[2].

Juxta Scholasticos, omnis potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem *impressam* a qua informatur, et, cognoscendo, aliam progignit speciem, quam *expressam* dicunt, quæque est terminus actus cognoscendi, et repræsentat objectum cognitum. Ejusmodi species *expressa,* quando a potentia intellectuali procuditur, appellatur *verbum internum;* sive *verbum cordis* vel *mentis;* quia est *loquutio* quædam qua intellectus intus, apud se, conceptus suos sive ideas loquitur. « Quicumque intelligit, ait S. Thomas, ex hoc ipso quod intelligit, pro« cedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ ex vi in« tellectiva proveniens, et ex ejus notitia procedens. Quam quidem « conceptionem vox significat; et dicitur verbum cordis, significatum « verbo vocis[3]. »

Si igitur intellectus, ex hoc ipso quod intelligit sive cognoscit, ipso cognoscendi actu exprimit, et quasi sibi parit ideam, sive speciem vel imaginem quæ objectum cognitum repræsentat; si intellectus, inquam, cognoscendo, quoddam internum et mentale *verbum* sibi dicit vel loquitur; consequi videtur, omnem etiam potentiam sensitivam, ex hoc ipso quod *cognoscitiva* est, ipso cognitionis actu progignere speciem

[1] S. Thom., *De Memor. et Reminis.* Lect. 5.

[2] « Advertendum est, verbum efficere seu dicere, primo dictum esse de vocibus, tamen « hinc transferri ad specialem locutionem qua intelligendo fit; est enim quædam locutio « in mente, qua quis sibi loquitur, unde verbum *dicere* usitatissime tribuitur locutioni « spirituali. » — Suarez. Lib. III *De Anima*, cap. v, nº 10.

[3] Iª P. Quæst. xxvii, art. 1, c.

quandam sensibilem (aliam profecto ab specie intentionali *impressa* quæ objecti cogniti vices gerat); ac proinde quoddam internum *verbum* cognoscendo exprimere[1]. Recte igitur de potentiis sensitivis inquit Suarez : « Eo ipso quod potentiæ cognoscentes sunt, vindicant quandam « productionem similem productioni verbi mentalis, eliciunt quippe « actus cognoscendi, per quos assimilantur objectis cognitis[2]. »

Hac in specie expressa maxime elucet, et sese conspiciendum præbet vitale principium quo viget potentia sensitiva. Hæc enim mere quidem passive se habet in recipiendis speciebus quas objecta externa in organis imprimunt; verum statim ac ab ejusmodi speciebus *impressis* afficitur, proprias evolvit intraneas vires, objecti cognitionem generat, et generatam interno verbo *exprimit*. Species igitur *expressa*, sive idolum promanat ex generativa virtute potentiæ sensitivæ; virtus autem generativa vitali principio est omnino adsciscenda. Quapropter Scholastici asserere non dubitarunt, *speciem expressam* esse necessario *imaginem quandam vitalem*, imaginem nempe procussam a potentia quæ a semetipsa, motuque proprio, ad actum cognoscendi movetur. « Species expressa, inquit Joannes a S. Thoma, est imago vitalis, quia « repræsentat, non ut principium cognitionis, sed ut terminus ejus, et « consequenter non ante vitalem actionem, sed post ipsam, et dependenter ab ipsa ut terminus ejus, alias non esset expressa species et « per modum termini repræsentans ipsi cognitioni[3]. »

Quamquam autem inter speciem expressam sive idolum, a sensitiva potentia generatum, et speciem expressam sive verbum mentis, tantum intersit quantum inter cognitionem interest sensitivam et cognitionem intellectualem[4]; ambigi tamen non potest, pura puta materia longe nobiliorem esse facultatem, quam sibi jure vindicat potentia sensitiva speciem expressam efficiendi. Hæc enim facultas, tametsi organo corporeo devincta sit, ac nonnisi per ipsum exerceri queat; omni tamen

[1] Ejusmodi species expressa, quando a potentia sensitiva elicitur, nominatur ab Scholasticis *idolum;* quando vero a potentia intellectuali, *verbum mentis*. Ad rem Joannes a S. Thoma : « Est autem idolum sive species expressa (in intellectu vocatur « etiam conceptus seu Verbum quia loquendo, sive dicendo exprimitur) similitudo « quædam per modum imaginis repræsentantis in actu secundo et per modum termini « cogniti objectum ipsum. » — *Natural. Philosoph.*, tom. II, quæst. vi, art. 4.

[2] Libr. 3 *De Anim.*, cap. v, n° 10. — *Idolum* sive speciem expressam progigni a sensibus *internis* fatentur omnes; de sensibus vero *externis* diversi diversa sentiunt. Thomistæ passim negant arbitrantes S. Doctorem contrarium docuisse in *Quolibet*. 8, art. 3, et alibi. Litem, pro nostro instituto, obiter innuisse sufficiat.

[3] *Natur. Philosoph.*, tom. II, quæst. viii, art. 4.

[4] Verbum in potentia sensitiva non fit « per expressionem perfectam, sicut in intellectu « nostro, cui licet phantasia ministret species ut instrumentum intellectus agentis in « genere objectivo et intentionali, tamen ipsæ species impressæ spirituales sunt, et « verbum quod formant spirituale est. « Joannes a S. Thoma, *loc. cit.* — Suarez etiam ait de potentiis sensitivis : « Non proprie dicunt, aut loquuntur, quia imperfecte cognoscunt, « nihilque affirmant aut negant; et ideo *verbi* vocabulum conceptibus earum proprie non « tribuitur. » Lib. III *De Anim.*, cap. v, n° 10.

corporeæ virtuti longe præstat[1]; siquidem terminus operationis ejus est quid immateriale, videlicet, objecti *cognitio* per expressam ipsius speciem.

Minime igitur mirum est, brutum animal, hac facultate munitum, licet, ceterum, rationis expers sit, actiones tamen peragere quæ quandam scientiam prudentiamque redoleant, et rationis præseferant similitudinem quandam. Verbum enim internum, etsi imperfecte, et pro suæ cognitionis modo, brutum animal *dicit,* et, *dicendo,* objecta apprehendit et percipit; a qua quidem perceptione tota moderatur et regitur bestiæ vita. Hoc internum verbum vel idolum *vocibus* exprimere animans consuevit, quo vita sensitiva intellectualem vitam magis magisque adumbraret et imitaretur.

Re quidem vera, notum est, prout supra diximus, bestiam *sonos* quosdam edere, nunc lætos, nunc mæstos aut querulos, quibus sui se conscium præbet, animique affectiones expromit. Jam vero, hi *sonus* vere et proprie *voces* sunt appellandi, quippe qui ab animante, aliquid significare intendente, consulto eduntur. Hic enim sensus verbo *vox,* communi existimatione, subest; siquidem « non omnis sonus animalis « est vox. Contingit enim linguam facere aliquos sonos, qui tamen non « sunt voces; sicut tussientes faciunt sonum, qui tamen non est vox. « Oportet enim ad hoc quod sit vox, quod verberans aerem sit aliquid « animatum, et cum imaginatione ad aliquid significandum[2]. »

Nihil autem illud refert, bestiam, naturæ instinctu, non autem ratione artifice, hos edere sonos; sufficit enim ad rationem vocis, bestiam sonum emittere, qui suapte sit natura idoneus ad internum, sive *psychicum* quemdam statum exprimendum, atque huic obtinendo fini ex industria adhibeatur; tunc enim sonus non est simplex aeris verberatio aut percussio, non nudæ materiæ phænomenum, sed vera et propria *operatio vitalis* quam animans a phantasia motum, *scienter* elicit. Non displiceat rursus audire Angelicum : « Oportet... quod vox sit sonus « quidam significans, vel naturaliter, vel ad placitum, et propter hoc « dictum est quod ejusmodi percussio est ab animo. Operationes enim « animales dicuntur, quæ ex imaginatione procedunt[3]. »

Diximus supra, bestiam *ex industria, scienter,* sonos elidere quibus sui se conscium prodit, et ea quæ intus, apud se, sentit vel appetit, revera exprimere. Cui equidem illud unquam persuasum erit, bestiam hos sonos *machinali* tantum *modo,* non autem *consulto* edere ad aliquid significandum? Cur canis, v. g., esuriens vel sitiens supplici

[1] « Est autem alia animæ operatio... quæ quidem fit per organum corporale, non « autem per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animæ sensibilis. » — S. Thom. Iª P. Quæst. LXXVIII, art. 1, c.

[2] S. Thomas, In II *De Anim.* Lect. 18.

[3] *Loc. cit.*

voce dominum quasi rogat, aquam petens vel panem, nisi quia dominum illi opitulari posse *cognoscit?* Eadem bestia, domino absente, contristatur, ejulat, mœrorem, quo afficitur, mœstis expromit vocibus; redeunte autem domino, gaudet, gestit, huc illuc currit, et signis vocibusque ipsi conatur significare quomodo quantumque lætatur in ejus adventu.

Ex quibus, ni fallimur, satis superque compertum fit, animans esse præditum facultate exprimendi exterius idolum, sive speciem expressam qua res intus apprehendit; facultate, inquam, exprimendi *naturali verbo externo* internum verbum. Ast, non ista solum facultate videtur præditum esse brutum animans, sed etiam potens est capere et *cognoscere* (non quidem *intelligere*) verba quibus ipsum alloquitur homo; in qua facultate, prout notum est, bruti animantis *educatio* tota quanta innititur. Teste enim experientia, animalia, præsertim superiora, humanæ vocis imperio, interdum etiam invite, subduntur, validioresque coercent et cohibent naturæ impetus, ut quæ ipsis præcipiuntur, hæc adamussim exsequantur. Quod sane quomodo fieri possit, vix, et ne vix quidem, intelligitur, nisi bestia verbum hominis apprehendat, quidque verbo significatur *cognoscat.*

Nec mirum, igitur, bestiam cum bestia voces conferre, et aliam quasi aliam affari. Constat equidem animantia vocibus, quasi sermone, uti, ad alia consimilia animantia vocanda, aut monenda, aut a periculo arcenda, aut lacessenda, vel denique, ut sui animi sensus aliqua ratione aliis prodant et significent.

Quæ quidem omnia egregie perstringit S. Thomas, inquiens : « Auditus autem est in animali ad hoc, quod ei aliquid significetur. « Est enim necessarium quod conceptiones unius animalis alteri « significentur, secundum quod unum animal juvatur altero, ut patet « maxime in gregalibus animalibus, in quibus geniti educantur a « generantibus. Et ideo oportet etiam quod animal habeat linguam, « per quam sonando significet suas affectiones alteri [1]. »

[1] In III *De Anim.* Lect. 18. Juxta Angelicum (*De Veritate*, quæst. IV, art. 1, c.), triplex in nobis loquentibus invenitur verbum; « scilicet, id quod per intellectum conci- « pitur, ad quod significandum verbum exterius profertur; et hoc est verbum cordis sine « voce prolatum ; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod « habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis. » Hoc etiam bestiæ, licet in infimo cognitionis gradu, congruere videntur. Bestiæ enim cognoscens *vindicat quandam productionem similem productioni verbi mentalis;* en verbum internum, sive idolum, sive *voce prolatum.* Præterea, adhibet sonos quosdam ad exterius expromendum id quod intus cognoscit; en quoddam quasi *verbum vocis.* Hujus autem vocis, in bestiæ phantasia, *imaginem* quandam præexistere videtur, ad cujus normam sonus eliditur ; animal enim nihil agit nisi ab appetitu motum; appetitus autem non movetur, nisi phantasia prælucente.

VII

Cognito sensitiva prorsus supervacanea evaderet, ni ipsam comitaretur *appetitus,* sive cognoscentis in rem cognitam *inclinatio.* Si enim sentiens nullam sibi ex rerum apprehensarum usu utilitatem capere posset, quorsum rerum apprehensio sive cognitio pertineret?

Illud equidem in omnium oculis versatur, bestiam in res sensu apprehensas tamquam utiles vel oblectabiles, suopte nutu ferri; res autem, quæ tanquam noxiæ apprehenduntur, naturæ instinctu refugere. Ergo animans non solum cognoscit, sed res etiam cognitas *appetit;* vel, quod in idem recidit, facultatem cognoscitivam consequitur, ex natura rei, facultas appetitiva.

Appetere, si vocis vim spectes, perinde est tanquam *ad-petere,* id est, petere ad aliquid assequendum [1]. Hinc factum est, ut vox *appetitus* ab Scholasticis usurparetur, ad omnem significandam vim, qualiscumque illa sit, quæ suapte natura ad finem aliquem petit obtinendum. Si ejusmodi vis cæco modo agat, appetitus naturalis nominari consuevit; sin autem in agendo dirigatur a facultate cognoscente (sensitiva vel rationali) *appetitus sensitivus* dicitur, vel *rationalis.*

Magni profecto ad rem nostram refert, enucleare quid inter utrumque appetitum, quantumque differat.

Præprimis igitur illud oportet moneamus, omnem appetitum esse *motum* quendam, quo appetens ad rem appetitam capessendam movetur; « nam operatio virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quod res « apprehensæ sunt in apprehendente, operatio autem virtutis appetitivæ « perficitur in hoc quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo « operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti; operatio autem « virtutis appetitivæ magis assimilatur motui [2]. »

Verum enimvero, appetitus *naturalis,* qui est inanimantium proprius, in rem appetitam movetur, quin neque ipsam, neque ipsius, ut ita dicam, *appetibilitatem,* cognoscat. Sic, v. g., vis physica vel chimica cæco impetu agit, et movetur ad id, quod sibi congruit et consentaneum est, efficiendum, ad quodque ineluctabili modo a natura præordinatur. Et quia ejusmodi vires a natura in præstitutum finem diriguntur; ideo nulla ipsis opus est cognitio ad semet dirigendas. « In quolibet appeti« bili, inquit Angelicus Doctor, duo possunt considerari; scilicet, ipsa « res quæ appetitur et ratio appetibilitatis, ut delectatio vel utilitas, vel « aliquid hujusmodi. Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem « appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis; nihil

[1] « Appetere... nihil aliud est, quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid adipsum « ordinatum. » S. Thom., *De Verit.,* quæst. XXII, art. 1, c.

[2] S. Thom. Iª P. Quæst. LXXXI, art. 1, c.

« est aliud appetitus naturalis, quam quædam inclinatio rei, vel ordo « ad aliquam rem sibi convenientem, sicut lapidem ferri ad locum « deorsum [1]. »

Ex quibus colligitur, operationem appetitus naturalis esse motum quendam in præcedentibus rei motibus inclusum, et ab ipsis præordinatum et præfinitum ; ex quo fit, rem, quæ naturali appetitu movetur, in præstitutum finem firma ratione et uniformiter vergere. Naturali enim appetitui una tantum est inclinatio, vi cujus ad unum tantum assequendum movetur; quapropter motus appetitus naturalis et certo præsciri, certoque possunt prædici. Ideo inquit Angelicus : « Quia vero « res naturalis in suo esse naturali determinata est; et una est ejus « inclinatio ad aliquam rem determinatam [2]. » Ideo appetitus *naturalis* nunquam non agit, viresque nititur suas semper evolvere, quin, ne uno quidem temporis puncto, otio vacet. Sic agentia physica et chimica cernimus perenni labori necessario incumbere, et effectus, quas producere nata sunt, semper edere.

Appetitus autem *sensitivus* haud semper agit, quia ejus motus non sunt præfiniti, neque ad quid unum præordinati: potens siquidem est moveri ad ea omnia quæ sub appetibilitatis ratione apprehenduntur a potentia cognoscente. Quapropter appetitus *sensitivus,* secus ac evenit *naturali,* non agit nisi prælucente cognitione, quæ objecti utilitatem aut oblectationem aut hujusmodi aliud, patefaciat, et quasi ob oculos ponat. In quo quidem uterque appetitus inter sese discriminantur, juxta S. Thomam, ait enim : « Quia (*appetitus sensitivus*) non tendit « tantum in hanc rem, aut tantum in aliam, sed in omne id quod est « sibi utile vel delectabile, ideo est supra appetitum naturalem; et pro- « pter hoc apprehensione indiget, per quam delectabile a non delec- « tabile distinguat. Et hujus distinctionis signum evidens est, quod « appetitus naturalis habet necessitatem respectu ipsius rei in quam « tendit; sicut grave necessario appetit locum deorsum; appetitus « autem sensitivus non habet inclinationem in rem aliquam, antequam « apprehendatur sub ratione delectabilis vel utilis [3]. »

[1] De Verit., quæst. xxv, art. 1, c.

[2] *Ibid.*

[3] *De Verit.*, quæst. xxxv, art. 1, c. Liceat nonnulla alia heic exscribere S. Doctoris loca, ex quibus discrimen inter utrumque appetitum magis magisque emergit. Hoc enim discrimen argumentum præbet, prout infra videbitur, ad immaterialitatem animæ brutorum adstruendam et vindicandam. « Cum appetitus naturalis sit determinatus ad unum, « nec possit esse multiformis, ut in tot diversa se extendat, quod animalia indigent ; « necessarium fuit ut animalibus superadderetur appetitus animalis consequens appre- « hensionem, ut ex multitudine apprehensionum animal in diversa feratur. » (*De Verit.*, quæst. xxii, art. 3, ad 2.) « Quamvis bonum appetatur tam per appetitum animalem, « quam per appetitum naturalem ; tamen per appetitum naturalem non appetit aliquid « bonum ex seipso, sicut per animalem ; et ideo ad appetendum bonum appetitu animali « exigitur notitia, quæ non exigitur ad appetendum per appetitum naturalem. Et ideo

Quia igitur appetitus sensitivus non agit, nisi experrectus et pulsus a cognitione, a qua præterea in optatum finem quasi manu ducitur, perspicuum est, bestiam, dum ab appetitu movetur, sponte et ex animo agere; et quos, ad rem desideratam assequendam, elicit actus, voluntario elicere. Est enim voluntarium quod fluit *a principio intrinseco cum cognitione finis.* Bestia autem movetur, non illata extrinsecus vi, sed sua sponte suopte nutu; movetur, inquam, a vi quadam intranea, a vitali nempe principio sentiente, cujus proprium est et sese a semetipso movere, et sui motus finem apprehendendo cognoscere. Antecellit ergo appetitus sensitivus appetitui naturali, qui, omnis cognitionis expers, quamquam ex intranea vi, et quasi sponte, agat, cæco tamen impetu movetur et in finem, nullatenus cognitum, necessario vergit.

Verum, cum cognitio, qua pollet sentiens, imperfecta sit et rudis, quippe quæ in individuis tantum et materialibus rebus versatur; absonum foret, illam cognitioni rationali exæquare, ac proinde voluntarium, quod ex cognitione rationali nascitur, assimilare voluntario quod in sensitiva tantum cognitione fulcitur. Audiatur rursus S. Thomas : « Ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra « cum cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet « et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum « apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis et « proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum; et talis cognitio finis « competit soli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis est « quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur « ratio finis et proportio actus ad finem; et talis cognitio finis reperitur « in brutis animalibus per sensum et æstimationem naturalem... Unde « soli rationali naturæ competit voluntarium secundum rationem per- « fectam; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis « animalibus [1]. »

Actus igitur, quos animantia eliciunt, apprehendendo finem in quem tendunt, voluntarii possunt nuncupari, « in quantum scilicet per cog- « nitionem aliquam moventur in finem », ceu ait S. Thomas [2]. Quando autem asserit S. Doctor, brutum apprehendere finem *sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem;* non ita hæc dicta intelligas, quasi omnis a bruto amoveatur cognitio *proportionis actus ad finem;* verum illa tantum, vi cujus, *apprehenso fine, aliquis potest deliberare de iis quæ sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri* [3]. Simplici equidem apprehensione simul cognoscit brutum, et finem

« bonum in quod tendit appetitus naturalis, est determinatum et uniforme; non est « autem ita de bono quod appetitur per appetitum animalem ; et potest similiter dici de « virtute motiva. » — *Ibid.*, ad 3.

[1] 1ª 2ªᵉ, quæst 6, art. 2.

[2] *Ibid.*, ad 1.

[3] *Ibid.*

quem appetit, et actus quos elicit, optato fini congruere; eadem omnino ratione qua, prout supra diximus, bestia, cognoscendo, quoddam judicium profert, non quidem *explicite,* facta collatione unius ad aliud; verum *implicite,* sive in actu, ut aiunt, *exercito* [1].

Vi appetitus animans ad ea, quæ ceu utilia sibi aut congrua apprehendit, pronum esse, ex dictis colligitur. Ast, ejusmodi appetentis in rem appetitam inclinationem supervacuam fore, nullus non videt, ni ipsam consequeretur motus quidam quo animans, a loco in locum progrediens, ad rem usque desideratum, ut illa potiretur, posset pervenire. Quocirca in bestia, præter inclinationem appetitus, inesse necessum est « motum aliquem per quem perveniatur ad rem desideratam; et hoc pertinet ad potentiam motivam [2]. »

Enti igitur sensitivo, præter virtutem cognoscitivam et appetitivam, adjecit natura vim quandam *locomotivam,* a qua et appetitus imperium adamussim exequitur, et completur inclinatio. Ad rem enim cognitam et concupitam capessendam, « intellectus et appetitus movent sicut imperantes motum; sed oportet esse potentiam motivam, quæ motum exsequatur, secundum quam scilicet membra sequuntur imperium appetitus vel intellectus vel sensus [3]. »

Denique, quo ea, quæ ad appetitum sensitivum spectant, paucis absolvamus, nonnulla adhuc delibare, operæ pretium erit.

In rebus inanimis, quæ solo appetitu *naturali* cientur, duæ operationes reperiuntur : altera qua ad ea, ad quæ nata sunt, adipiscenda, suopte pondere feruntur, *sicut grave movetur deorsum, ut ibi conservetur;* altera qua, quæ sibi adversantur, nititur destruere [4].

Similiter igitur appetitus sensitivus bifariam dividitur : alter enim *concupiscibilis* est : alter *irascibilis.*

Concupiscibilis brutum animal ad ea sibi comparanda, quæ naturæ consentanea sunt et amica, pulsat et movet; et hujusmodi appetitus « proprium objectum est delectabile secundum sensum [5]. » Irascibilis vero ad ea quæ naturæ repugnant aut adversantur, superanda et abs se abjicienda, bestiam pellit; « et ejus objectum est aliquid arduum [6]. »

Appetitus igitur irascibilis est quasi concupiscibilis propugnator et vindex; cum hostibus enim congreditur et luctatur, qui brutum animal

[1] « Moventur (bruta) a delectabili proposito, ut conducente ad sui conservationem..... « Moventur etiam ab utile, id est, a medio conducente ad illam conservationem, et ad « illud delectabile consequendum..... sed tamen hoc quod est utile non quærunt cognoscendo rationem utilitatis, quæ comparativa est ad finem..., sed simul cum fine offertur « sibi convenientia medii utilis seu conducentis. » JOANNES A S. THOMA, *Curs. Theolog.,* In 1ª 2æ, quæst. I, Disp. I, art. 2, nº 37.

[2] S. THOM., *De Anim.,* art. 13, c.

[3] ID., *ibid.,* ad 13.

[4] S. THOM., *De Verit.,* quæst. XXV, art. 2, c.

[5] ID., *ibid.*

[6] *Ibid.*

vel ad lædendum, vel ad deturbandum de oblectabili, quoquo modo adoriuntur. Irascibilis ergo ex concupiscibili nascitur, et in ipso finitur; quia hostibus superatis, ipse quiescit, ut concupiscibilis perfruatur adepta victoria. Hæc peregregie quidem declarantur ab Angelico, qui ait : « Irascibilis quodammodo ad concupiscibilem ordinatur, « sicut propugnatrix ipsius : ad hoc enim necessarium fuit animali per « irascibilem victoriam de contrariis consequi, ut concupiscibilis sine « impedimento suo delectabili potiretur ; cujus signum est quod « propter delectabilia pugna est inter animalia, sicut propter coitum « et cibum..... Et inde est, quod omnes passiones irascibilis habent et « principium et finem in concupiscibili; nam ira incipit ex aliqua « tristitia illata, quæ est in concupiscibili, et terminatur, post vindictam « adeptam, ad gaudium, quod iterum est in concupiscibili; et similiter « spes incipit a desiderio vel amore, et terminatur in delectatione [1].»

VIII

Ad conclusiones, quæ ex hactenus disputatis conficiuntur, jam jam devenimus.

Sit prima : **Bruta non sunt mera automata.**

Quæ huic conclusioni refragatur sententia, jam diu propter suam inanitatem obsolevit. Illam tamen nonnulli recentiores physiologi instaurare, in cassum quidem, contenderunt.

Brutum equidem animans experimur omnes vitæ sensitivæ operationes mirifice peragere; videt enim, audit, meminit, sui conscium est, etc., etc., vel si mavis, perinde agit tanquam his præditum facultatibus; quibus profecto si reapse esset orbatum, quorsum, ipsius externi sensus, implexaque organorum machina pertinerent?

Nihil frustra natura facit : conspicimus autem illam brutorum organa mirifica sane ratione finxisse, sapienterque intus et extra temperavisse ; quorsum ergo istuc, si organa animantis nulli functioni vacant, nulloque funguntur munere? Quemadmodum enim facultas sive potentia organica, quia nata est uti, ad agendum, organo corporeo, cassa futilisque esset, si eo careret; ita etiam organa corporea, ni facultati sensitivæ exercendæ inservirent, quasi puerile opus insipientis naturæ dicenda essent.

Adhuc : vita *vegetativa* brutum pollere, certius est quam quod certissimum; quia manifeste nutritur, augescit, et propagatur. Si igitur organa vitæ vegetativæ, ipsorumque operationes, hanc certissime vitam testantur, cur, quæro, *sensitiva* vita, clarissimis signis, patentibusque organis testata, a bruto amoveatur?

[1] *Ibid.*

Brutum oculis instructum est, iisque ad videndum utitur; auribus etiam, quas ad audiendum arrigit; voce, denique, ut alia omittamus, qua ad aliquid significandum sonos elidit. Vel saltem dicendum est brutum ejusmodi organis non secus uti, ac si revera videret, audiret, resque exteriores aliquo modo apprehenderet, intusque sentiret [1]. Hinc factum est ut sensus naturæ communis nunquam de *vita sensitiva brutorum* dubitaverit, immo vero etiam contrariam sententiam omnino exploderet. Quid multa? Vel ipsi, qui illam comminiscuntur philosophi, quando philosophari cessant, sensui communi victas dare manus, moremque gerere consueverunt [2].

Secunda conclusio : **Brutorum anima est immaterialis.**

Ne in ambiguo versemur, præ oculis expediet habere, quid inter *spirituale* et *immateriale* intersit.

Immateriale nihil significat aliud, nisi materiæ negationem; spirituale autem substantiæ, intelligentiæ et libertatis ideam præterea refert [3].

Cave existimes, immateriale in pura puta negatione consistere; est enim vera entitas, quæ, quamquam negante voce nominetur, certis tamen quibusdam prædita est proprietatibus, quas evolvendo, sui et existentiam patefacit, et naturam. Dicimus ergo brutorum animam esse *immaterialem,* minime vero *spiritualem* [4].

Sentiendi vim esse immaterialem conficitur primo ex natura *sensationis.* Hanc enim constat, non in eo esse sitam, quod res exteriores organa corporea afficiant, neque in eo, quod ejusmodi affectiones a corporis *peripheria,* ut aiunt, ad cerebrum usque deveniant; haud raro equidem istud evenire certum est, quin tamen animal res exteriores apprehendat aut percipiat; velut dormientibus, distractis vel *anesthesia* impeditis accidere persæpe conspicimus.

[1] Egregie ad rem de brutis inquit Quatrefages : « Mais fussent-ils de pures machines, « toujours faudrait-il reconnaître que ces machines fonctionnent comme si elles sentaient, « jugeaient, et voulaient. » *L'Espèce Humaine,* liv. I, chap. I. — Vel ipsemet Huxley asserit bruta esse quidem automata, verum automata sentientia et sui conscia. — Ibid.

[2] Apposite Balmes : « Bien podemos creer que el mismo Descartes se olvidaba de su « opinión al levantarse de su bufete; y que, al oir el vivo maullo del gato cuya pata « pisaba, no debia pensar que aquello fuese el sonido de un órgano cuyas teclas se habian « tocado. » — *Psycologia,* cap. x.

[3] Balmes, *loc. cit.*, sic dilucide rem declarat : ¿ « La inmaterialidad es sinónimo de « espiritualidad ? No. La inmaterialidad solo expresa negación de materia; la espiritualidad « á más de ésta negación, significa substancialidad, simplicidad, inteligencia y libertad. » « Hay medio entre la materia y el espéritu ? si. Porque un sér que no sea materia y que « no tenga las propiedades contenidas en la espiritualidad, será este medio que bus- « camos. »

[4] Improprie, et latissimo sensu, etiam anima bruti quandoque appellatur *spiritus,* ait enim Angelicus : « Considerandum est quod nomen *spiritus* a respiratione animalium « sumptum videtur, in quo aer cum quodam motu infertur et emittitur : unde nomen « *spiritus* ad omnem impulsum et motum cujuscumque aerei corporis trahitur... « ... Rur- « sus, quia aer invisibilis est, translatum est ulterius spiritus nomen ad omnes virtutes « et substantias invisibiles et motivas; et propter hoc anima sensibilis et anima rationalis « et angelus et Deus spiritus vocantur. » — *Contra Gent.*, lib. IV, c. xxiii.

Quando autem animans exteriores res, quæ organa afficiunt, non apprehendit, non datur sensatio, vel, quod in idem recidit, res illas animans non *sentit;* siquidem sentire est *cognoscere*. Quocirca dicimus, nos rem non *sensisse* extra nos positam, si ipsam forte contigerit visu, auditu, etc. non apprehendisse vel percepisse; tametsi aliunde constet visum, auditum, etc. a re fuisse affectum. — Ecquis enim illud inficiabitur, aerem, v. g., nobis etiam quacumque ex causa a sensu alienatis, aurem verberare, percutere tympanum, nervos cerebrumque titillare, quin tamen inde in nobis *audiendi* oriatur *sensatio?* Quid ita? quia tunc non est nobis *sensitiva perceptio* [1]. Ergo sensatio non est posita in *materiali* organi immutatione; verum est aliquid aliud hanc materialem immutationem consequens, ex eaque fiens. Paucis, est vitalis quidam actus quem elicit *principium sentiens,* incitatum ac veluti experrectum ab immutatione organi corporei. Ad sentiendum ergo requiritur animantis attentio ad immutationes quæ in sensu a rebus exterioribus fiunt; vel necesse est, ceu Schola inquit, sensum immutari non solum *materialiter,* verum etiam *intentionaliter*. Attentio autem est applicatio virtutis cognoscitivæ ad aliquid cognoscendum. Ast cognoscendi virtus *sensitiva,* cum sensus complectatur tum externos, tum etiam internos qui diversa sensibilia percipiunt, de iisque, saltem implicite, judicant, simplex sit oportet et *immaterialis;* alioquin enim, quì posset diversa simul cognoscere, inter sese conferre, et de illis judicare? Hoc quidem principio composito apertissime repugnat.

Attamen, si eos, qui vel materialismo adhærent, vel *positivismo,* audire non pigeat, sentiendi vis ab aliis naturæ, sive physicis sive chimicis, viribus ne latum quidem unguem differre dicenda est; differt enim tantum *quantitative* et agendi modo [2]. Quod quantum a veritate

[1] Sensitivam perceptionem requiri ad hoc, ut detur *sensatio,* etiam *materialistarum* nonnulli fatentur. « Avoir une sensation dont nous ne sommes point conscients semblera « à la plupart d'entre nous une contradiction des termes. J. S. Mill était évidemment de « cette opinion puisqu'il dit : « Sentir et ne pas savoir que nous sentons, est une impossi- « bilité. »

« Quelle est, peut-on demander, la nature d'une sensation inconsciente? Le langage « employé de cette manière semble devenir sans signification et, dans mon opinion, ne « saurait être justifié. Dire qu'une impression ne reçoit ancune partie de notre attention, « c'est seulement dire, en d'autres termes, que nous n'en sommes pas conscients, ou que « nous ne la sentons point. Dans ce cas, nous n'avons pas de raison valable pour appeler « sensation une impression de cette nature. » (CHAR. BASTIAN, *Le Cerveau organe de la pensée,* tom. I[er], chap. x.) — Concinunt hi auctores D. Thomæ dicenti : « Vis cognosci- « tiva non cognoscit aliquid actu, *nisi adsit intentio.* Unde et phantasmata in organo « conservata, interdum non actu imaginantur, *quia intentio non refertur ad ea.* » — *Contr. Gent.,* lib. 1, cap. LV.

[2] « Ces modes de l'incognoscible que nous appelons mouvement, chaleur, lumière, « affinité, se transforment l'un en l'autre, et se transforment aussi en ces autres modes « de l'incognoscible que nous appelons sensation, émotion, pensée. » H. SPENCER, apud COCHIN, *L'Evolution et la Vie,* chap. II.

« Il est démontré aujourd'hui que les sensations ne sont, en dernière analyse, que des

abhorreat, ex iis conficitur, quæ de actibus *voluntariis* appetitus sensitivi supra egimus.

Re quidem vera, conscientia teste, in nobismet motus quosdam *materiales* experimur, qui a voluntate oriuntur; corporis enim membra pro libitu ciemus, vel musculorum contractione quassamus. Si ergo ejusmodi motus, nobis *volentibus,* fiunt, *nolentibus* autem non fiunt; ipsos patet haud contineri in præcedenti atomorum statu, neque a physica vel chimica vi esse repetendos.

Amplius adhuc : penes nos est, etiam illos atomorum motus, qui a lege mechanica vel chimica in nobis præfiniti sunt, alio convertere, vel omnino cohibere, si placet [1]. Ergo vis illa, quæ intus apud nos agit et evolvitur, cuique, etiam physicis vel chimicis legibus reluctantibus, parent corporis organa; vis, inquam, illa non physica neque chimica, sed alterius prorsus naturæ certo est dicenda.

Jam age, hoc experimur etiam phænomenon in bruto animali, quod videmus in genere sensitivo præditum *voluntate* qua pro *libitu* movetur, suorumque fit motuum vera causa efficiens.

Cerebrum, nervique brutorum moventur quidem, prout nobis accidit, a viribus physico-chimicis; verum hujusmodi motibus brutum animal haud semper obedit, interdum enim resistit, novosque etiam motus elicit, qui in præcedenti atomorum statu minime præfiniti erant. Quapropter non agit machinali modo, prout vires agunt physico-chimicæ, neque *uniformi* movetur motu, prout automata. Verum huc illuc movetur, aut gressum pro libitu sistit. Nunc solo vocis imperio, aut domini nutu, vel invitus agit; nunc appetitum frænat, aut validiori inclinationi obsistit. Ergo agnoscamus necessum est, in bruto animali virtutem inesse quandam, quæ neque physica sit neque chimica, videlicet, principium quoddam immateriale, cui ejusmodi physico-chimicæ vires et subduntur et parent.

« mouvements du cerveau. » L. Dumont, *Théorie scientifique de la Sensibilité,* Ire Part., ch. vii.

Attamen, Dr. Claus, auctor quidem minime suspectus, asserere non dubitavit, sensationem et conscientiam solis materiæ motibus haud satis explicari, ait enim : « Por màs « que dependan de los movimientos de la materia, no tienen en ellos una explicación « completa y satisfactoria. » — *Zoologia,* tom. I, pag. 12, *traduct. hispan, Barcinon.* 1889.

[1] « Oui, il existe des forces mécaniques volontaires..... Là où les forces atomiques, non « volontaires, interviennent seules, le mouvement de leurs moviles est rigoureusement déter- « miné par les conditions initiales jointes aux équations de la dynamique. Si donc ces « forces étaient seules appliquées aux atomes du cerveau, tous les mouvements de ces « atomes seraient déterminés d'avance, et il en serait de même de tous les phénomènes « nerveux, de tous les phénomènes organiques qui en sont la conséquence. Il n'y aurait « donc pas des phénomènes matériels volontaires. » — Carbonnelle, *L'aveuglement scientifique*, chap. vii.

IX

Cave autem ne incidas in Scyllam cupiens vitare Charybdim. Quamquam enim brutum animal penitus insitam habeat virtutem quandam *immaterialem* qua res sentit extra se positas, et phantasmata fingit, et meminit, et æstimat, et sui conscium est; etsi, inquam, his facultatibus reapse vigeat, non tamen est *intelligentiæ* particeps, secus ac recentiorum pluribus arridet.

Qui humanum genus comminiscuntur a bestia protoparente ortum ducere, hi præsertim viam sibi, ad suum commentum adstruendum, sternere putant, asserendo hominis intelligentiam in eo tantum a *cognitione* bruti differre, quod hæc ultimum adhuc *evolutionis* gradum non attigerit ; adeo ut, quod ad *essentiam* facultatis spectat, nihil omnino inter hominem et bestiam intersit, omnisque inter utrumque sita sit differentia in diverso *evolutionis* gradu [1]. Nonnulli usque eo progressi sunt, ut omni etiam enti organico, quodque illud sit, aliquantam intelligentiam adsciscendam esse autument [2].

Innumera congerere exempla consuevere hi qui pro bestia certant, ex quibus rentur ipsius *intelligentiam* clarissime patere. Omne animal, a summo usque ad minimum, in trutinam vocant, ipsorumque mores, studia, operationes, omnem denique vitæ rationem accurate perscrutantur, et operoso rimantur labore [3]. Qua quidem methodo (cujus sane nos nonnisi abusum improbamus) quandam arbitrantur instituisse quasi bruti psychologiam, quæ, si BUCHNER audias, quam longissime veterum commentis præstat, qui nihil nisi brutorum fabellas retexuere (risum teneatis ?) *ad conclusiones theologicas vel explicandas vel defendendas* [4].

[1] « Harder se rapproche complètement du point de vue de notre temps, lequel, n'ad« mettant qu'une différence de *degré* et non d'*essence* entre l'esprit de l'homme et celui « de l'animal, considère l'esprit comme le fruit d'une lente évolution continue et ascen« dante, enrichie par des acquisitions, des transmissions héréditaires et des adaptations « infinies, d'une évolution qui, partie de l'échelon inférieur, s'élève peu à peu jusqu'à « son épanouissement suprême. » (BUCHNER, *La Vie physique des Betes*, traduite par CH. LETOURNEAU, *Introduct.*, pag. 15.) — « Por considerable que sea la diferencia entre « el espiritu del hombre y el de los animales, redúcese tan sólo á una diferencia de « grado, y no de especie. » — C. DARWIN, *El origine del Hombre*, traduct. hispan. Barcinon. 1880, cap. III.

[2] « Le développement mental doit être considéré comme une propriété générale de la « matière organisée. » — BUCHNER, *Ibid.*, pag. 16.

[3] Videsis inter recentiores : C. DARWIN, *oper. cit.* ; BUCHNER, *oper. cit.* ; J. LUBBOCK, *Le sens et l'instinct chez les animaux* ; ROMMANES, *L'intelligence des animaux* ; CH. BASTIAN, *Le Cerveau organe de la pensée*, etc.

[4] « La science de l'âme animale ou l'étude des facultés mentales des animaux éprouva « les effets bienfaisants de ce nouveau point de vue ; elle acquit une portée bien plus « large que par le passé, alors qu'au lieu d'être une méthode intellectuelle, elle était « seulement considérée, ainsi que nous l'avons dit, comme un jeu d'esprit, un recueil « d'anecdotes, servant à soutenir et à illustrer les conclusions théologiques. » — *Oper. cit.*, pag. 16.

Qui ea quæ de *vita sensitiva* ad Scholasticorum mentem supra disputavimus, legerit, is, procul dubio, facere non poterit quin auctoris impudentiam, vel inscitiam potius, miretur. Bruti *psychologiam* methodo revera scientifico adamussim evolutam, præstantissimi illi Philosophi tradiderunt, prout vel ex iis, quæ nos delibavimus, perspicuum cuique fiet, qui partium studio haud velit obtemperare. Verum de his satis.

Brutorum mores et operationes, quæ ad illorum probandam intelligentiam proferri solent, satis superque explicantur, adhibita tantum sensitiva cognitione, quin opus sit ad intellectivam confugere.

Nulla siquidem bestiæ operatio, si accurate et mature rem perpendas, ultra cognitionis sensitivæ limites porrigitur. Sensu enim cum externas res, tum internas sui affectiones apprehendit sane brutum; verum ejusmodi apprehensio sive cognitio in singularibus tantum et individuis rebus versatur, quin illarum unquam capessat naturam, neque *genericam* illarum cognitionem attingat; « nam sensus est, *ait Angelicus*, apprehendere hoc coloratum, intellectus autem *naturam* coloris. »

Adversarii nullum sensitivam inter et intellectivam cognitionem statuunt discrimen, quin potius alteram cum altera confundentes easdem utrique proprietates adpingunt, cum tamen certum sit, alteram toto cœlo ab altera distare; quia sensitiva cognitio expers omnino est facultate *abstrahendi* universale ab individuis rebus, ac sibi ideas comparandi quas *universales* dicimus, quæ quidem, prout nescit nemo, sunt omnium scientiarum primigenia radix, totiusque humani progressus semen uberrimum.

Hac autem facultate *abstrahendi* brutum animal non pollere, persuasum cuique erit, qui illud præ oculis habeat, unamquamque brutorum *speciem peculiari* cuidam operæ obeundæ vacare, extra quam nihil sane cognoscere, nihilque valeat agere; adeo ut, vel ipsimet adversarii cogantur asserere bruta, suadente instinctu, opera miranda quidem perficere, ceteroqui autem præseferre cæcæ stupiditatis argumenta notatu dignissima [1]. Quod si ita se res habere dicenda est, patet, bestiæ cognitionem non esse *intellectivam*, quia *abstractione* caret, et universalitate quæ certis non clauditur quidem limitibus, verum diversa, immo et opposita cognitionum genera complectitur; facultas enim cognoscitiva, *abstractionis* vi prædita, procudit sibi universalia principia quæ, veluti semina quædam, semper semperque evolvuntur, vel saltem, studio adhibito, et experientia præeunte, evolvi possunt.

Quia autem hujusce facultatis haud particeps est brutum animal, ideo vel in ipsis, quibus illud natura addixit, operibus peragendis, nullum, nec minimum quidem, videmus progressus specimen exhibere.

[1] « En réalité, nous trouvons à côté de ces instincts remarquables, des preuves d'une « stupidité presque aussi surprenante. » — J. Lubbock, *oper. cit.;* chap. xii.

Sicut ab initio mel facere consueverunt apes, ita et nunc post tot sæculis mellificare conspicimus; et aves prout ab initio nida extruxere, ita et nunc extruunt; similiter formica et messes colligit et subterranea fodit ambulacra, et castor aggeres aquis opponit, etc., etc., eadem omnino ratione qua hæc omnia post hominum memoriam perfecere.

Operum intelligentiæ quoddam quasi insigne sunt *evolutio* et *varietas*. Intelligentia enim, exculta, progreditur semper, et cum, propter suam universalitatem cognoscendi, fæcundissima sit, diversa, pro diversis cum temporum tum locorum adjunctis, opera edit, edita autem emendat, castigat, perficit. Hinc apud varias gentes, varii nati sunt mores et gradus humani civilisque cultus, ac tempore labente, quotidie nascuntur, quin huic varietati et evolutioni ullus possit præfiniri terminus.

Operum autem, quæ præeunte naturæ instinctu, patrantur, insigne sunt *stabilitas* et *uniformitas*. Quocirca brutorum opera, quamquam in semet sint ipsis revera miranda, præfinitos ipsis limites nunquam nec uspiam prætergrediuntur; verum ubique gentium et ubique terrarum, sicut ab initio facta sunt, et nunc quoque fiunt. Ergo ejusmodi opera intelligentiæ adscribi nequeunt.

Illud præterea est notatu dignissimum, cum in humani generis societate, tum in homine individuo, intelligentiæ opera a parvo quasi semine, quod gradatim ac pedetentim evolvitur, incipere, donec temporis progresso, edocente experientia, perficiuntur ac pene absolvuntur. Quod quidem cernimus nulla in brutorum specie, neque ullo in individuo evenire. Natura enim bruto elargita est et organa ad proprias operationes peragendas aptata, et nativam quandam ac ingenitam industriam solertiamque, quibus instructum, sponte sua, nulla (plerumque saltem) præcedente disciplina vel experientia, statim et ad unguem, ut ita dixerim, ea agit, quæ agere natum est [1]. Quapropter

[1] BUCHNER (*oper. cit. Introd.*, pag. 41), fretus auctoritate WALACE, contendit incertum esse, utrum animalia agant instinctu naturæ, an autem a parentibus edocta; quia nemo hucusque expertus est, quid animal agere potens sit, si seorsum a parentibus aut ab consimilibus aleretur. « Personne, *ait*, n'a essayé jusqu'à présent de dérober les œufs « d'un oiseau appartenant à une de ces espèces qui construisent des nids compliqués, de « faire éclore ces œufs à l'aide de la vapeur ou par le couvage d'une autre mère, puis « de placer les jeunes oiseaux dans une grande volière ou dans un hangar couvert où ils « eussent à leur portée toutes les facilités et tous les matériaux nécessaires pour bâtir « un nid pareil à celui de leurs parents, puis d'examiner quelle espèce de nid ils sauraient « bâtir. Si, maintenus rigoureusement dans ces conditions, ils faisaient comme leurs « parents..... on pourrait conclure qu'ils ont été guidés par l'instinct. »

Verum nonnulla prostant exempla, quæ iis assertionibus refragantur. Satis sit unum afferre. « Algunas larvas (por ejemplo la oruga del ojo de pavón nocturno) labran para « su estado de crisálida una envoltura que, por un lado consta de una bóveda dolle de « celdas tiesas y unidas entre sí solamente por un tejido de hilos finísimos. Estas celdas « juntan sus extremos formando una punta, y tienen, por tanto, una posición tal, que el « más ligero esfuerzo basta para separarlas desde adentro de la crisálida, mientras toda « presión jercida desde fuera sirve sólo á aumentar la resistencia que unidas oponen á la « agresión. Esta es la causa porqué ningún animal puede penetrar en el interior de la

brutum, secus ac homo, non a minimo incipit, ut deinceps ad majora assurgat; verum perfectiora, in proprio genere, statim aggreditur, et cum primis exsequitur; hæc tamen perfectio ea est, quæ nullum accipiat incrementum, nulloque nobilitetur progressu, quia non directo a ratione vel intelligentia sed a naturæ proficiscitur instinctu [1].

Ceterum, quo inferior est brutorum species, eo mirabilia plerumque sunt opera, quæ ab ipsis perfici solent, quod profecto haud eveniret, si brutum prælucente intelligentia ageret.

Diximus brutum, nulla præcedente disciplina vel experientia, plerumque saltem, agere; non enim inficiamur posse animal vel propria experientia, vel parentum aut hominis industria edoctum, non nulla interdum ediscere; siquidem, cum præditum sit sensitiva facultate cognoscendi, phantasiæ et memoriæ ope sensationes receptas consociat, fitque experientiæ, ac proinde educationis etiam, capax. « Etiam alia « animalia, ait Angelicus, non habent ita perfectum usum industriæ « naturalis statim ab initio; sicut postea; quod ex hoc patet quod aves « docent volare pullos suos, et similia in aliis generibus animalium « inveniuntur [2]. »

Nihil autem ex his pro animalium intelligentia confici potest. Nam præterquam quod, prout ostensum est supra, haud semper præcedunt opera brutorum experientia et educatio, neque species neque individua ultra præfinitos quosdam limites progredi unquam potuere; neque opera quæ unius speciei sunt propria, ab alia unquam specie ediscuntur.

Mirabilia quidem ab animalibus patrari conspicimus quæ intelligentiam quandam redolere prima fronte videntur. Verum, memineamus oportet facultatem sentiendi plerumque perfectius inesse in bruto, quam in homine, et naturæ etiam instinctum acriorem et solertiorem. Atque illud hinc fit, brutum nempe plura sensibilia percipere et capere, quæ hebetiores hominum sensus penitus fugiunt. Acrioribus hisce perceptionibus instructa bestia, et pellente instinctu, nonnulla perficit, quæ, etsi sensibilitatis ordinem non superent, altioris tamen ordinis speciem præseferunt, quia ab eximia quadam facultate sentiendi quæ

« ninfa, siendo mas facil á la mariposa salir á gosar de la libertad. Respecto á ésta « curiosa observación advierte AUTENRIED : La larva no ha podido aprender todo esto de « sus padres, porque estaban muertos mucho tiempo hacia, cuando ella salió del huevo. « Tampoco ha podido aprenderlo por la experiencia ó el ejercicio, juies hace su ingeniosa « obva una sola vez en su vida. La instrucción no pudo enseñarle nada tampoco, porque « vive solitaria, y su inteligencia tuvo poca ó ninguna ocasión de desarrollarse, durante « su estado de oruga. » — TILMAN PESCH, *Los Grandes Arcanos del Universo*, Traduc. hispan. Matriti, 1890, tom I, pag. 442.

[1] « El hombre no puede con solos sus actos de imitación hacer de una vez, por ejemplo, « una hacha de piedra ó una piragua ; es preciso que aprenda á ejecutar su obra mediante « la práctica ; en cambio un castor puede construir su dique ó un canal, y un ave su nido « tan perfectamente la primera vez que lo intenta como en su edad más avanzada. » — DARWIN, *oper. cit.*, cap. II.

[2] Iª P. Quæst. CI, art. 2, ad 2.

nostram præcellit, sponte fluunt. Si ejusmodi animalium opera *intelligentiæ* adsciscere velimus, fateremur oporteret, bestiæ intellectum nedum non differre, quoad naturam, ab intellectu hominis, verum aliquoties ipsi præstare vel adæquare saltem, etiam evolutionis gradu ; quod quidem adversarii, parum sibi constantes, interdum asserunt [1].

Ceterum, quid mirum, brutorum opera speciem quandam intelligentiæ referre ? Sentire enim est quoddam cognoscere ; cognitio autem sensitiva, prout ostensum est supra, quamquam ad infimum cognitionis genus spectet, adumbrat tamen et imitatur cognitionem intellectivam. Quibus quidem si addas appetitum et instinctum, quibus completur et absolvitur brutorum vita, mirabiliores adhuc superioris vitæ quasi adumbrationes imitationesque profecto reperies in bruto, quin tamen inde fas sit colligere, utramque vitam esse rem eamdem et omnino unam, prout adversarii comminiscuntur, qui usque eo procedunt, ut homini bruta adæquare non dubitent, siquidem apud ipsa dari asserunt virtutes et vitia, civilis societatis institutio, scientiarum artiumque cultus (!), œconomiæ tum domesticæ tum civilis peritia, omnia, denique, quæ ad hominum genus quoquomodo spectant [2].

Libenter fatemur, scientiam naturæ, ab adversariis solerter gnaviterque excultam, mirandum in modum hac tempestate profecisse, ipsiusque inventiones ansam amplificatis hisce asseverationibus præbuisse, quæ quidem eo intendunt, ut illud scientifice adstruant, nihil omnino bestiam inter et hominem, etiam quoad naturam, differre.

Haud opus est, quæ antea fuse egimus, in trutinam revocare, ad ostendendum, omnia, quæ a brutis patrantur, opera, etiam mirabiliora, optime explicari, si ea præ oculis habeantur quæ de vitæ sensitivæ natura Scholastici tradiderunt. Hi quidem, etsi pro illius ætatis conditione, haud apprime naturæ scientiam callerent, vitam tamen sensitivam ita ad unguem rimantur, ut quæ de brutorum operibus, moribus, passionibus, etc., recentiores tamquam nupera inventa adferunt, et ipsi antea, per summa saltem capita, scivere et tradidere.

Recentiores equidem fuse, plerumque etiam hyperbolice, animalium

[1] ROMMANES, *oper. cit.*, tom II, chap. XVI, propugnans canis intelligentiam plura affert exempla, quibus subnectit : « Les exemples de ce genre abondent et dénotent un degré « élevé d'intelligence. » Et iterum, *ibid.* : « Pour ce qui est de manifestations nettement « rationnelles, dans l'acception réelle du mot, elles abondent dans la vie ordinaire des « chiens. »

[2] « Quand, de l'étude psychologique de l'homme, on passe à l'étude de l'animal, on « est tout étonné de retrouver chez celui-ci tout ce qu'on venait de découvrir dans les « replis les plus secrets du cœur ou du cerveau humain... partout l'observateur retrouve « l'image de notre vie sociale, industrielle, artistique, scientifique et politique. » His verbis C. M. TROGEL subjungit BUCHNER (*oper. et loc. cit.*) : « Il n'y a aucune exagéra- « tion dans ces véridiques paroles. Tout ce qui nous semble être le propre de l'homme « depuis l'organisation de l'état ou de la société dans ses moindres détails, jusqu'à notre « architecture, notre économie domestique, l'art de faire la guerre, l'esclavage, le langage, « etc., etc., tout cela se reproduit à un degré incroyable dans le monde animal. »

sensus, mores, passionesque pertractant [1]; quæ nec omnino nova profecto sunt, nec Scholasticis fuerunt prorsus ignota; quin immo, hyperbolis demptis, prono alveo fluunt ex sentiendi et appetendi facultatibus, quas Scholastici, tanquam vitæ sensitivæ proprias adstruunt et egregie propugnant.

Ne multi simus unum audiamus Scholæ Principem, de animalium passionibus disserentem. Juxta Angelicum est in brutis *spes,* ait enim : « Interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi « possunt; ex quibus apparet, quod in animalibus brutis est spes. Si « enim canis videt leporem, aut accipiter avem distantem, non movetur « ad ipsam non sperans se eam posse adipisci; si autem sit in propinquo, « movetur quasi sub spe adipiscendi [2]. »

Est etiam quidam quasi honoris sensus : « Sicut animal brutum non « appetit honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter « quandam excellentiam, et irascitur contra ea quæ ipsi excellentiæ « derogant [3]. »

Etiam quædam morum honestas : « In brutis animalibus appetitus « sensibilis non obedit rationi; et tamen inquantum ducitur quadam « æstimativa naturali, quæ subjicitur rationi superiori, scilicet divinæ, « est in eis quædam similitudo boni quantum ad animæ passiones [4]. »

Quid plura? S. Doctor omnes bruto animali vindicat, cum irascibilis, tum concupiscibilis appetitus, passiones; verum ita vindicat, ut quantum inter sensum et intellectum intersit, semper et præ oculis habeat, et legentium ob oculos ponat.

[1] Videsis ROMMANES, *oper. cit.*, tom. II, cap. XII-XVI; DARWIN, *oper. cit.*, cap. II-III.
[2] 1a 2æ. Quæst. XL, art. 3, c.
[3] *Ibid.* Quæst. XLVII, art. 2, ad 7.
[4] *Ibid.* Quæst. XXIV, art. 4, ad 3.

DER BEGRIFF DES SITTLICH GUTEN

NACH DEM HL. THOMAS VON AQUIN

von Dr. Jos. Mausbach,

Professor an der Kgl. Akademie zu Münster.

Gegenüber der Unklarheit und Zerfahrenheit, die in der modernen Philosophie bezüglich der Begriffsbestimmung des sittlich Guten herrscht, erfreuen wir uns in der katholischen Wissenschaft, soweit die sachliche Auffassung in Frage kommt, einer beruhigenden und imponierenden Einmütigkeit. Alle katholischen Ethiker führen die Sittlichkeit in ihrem Werte, ihrer Verbindlichkeit, ihrer Sanktion, irgendwie auf Gott als tiefsten Grund zurück; sie leiten die sittliche Ordnung aus dem Willen Gottes, und zwar aus dem durch das vollkommenste Wesen Gottes bestimmten Willen her; sie betrachten das höchste Ziel dieses Willens, die Verherrlichung Gottes, auch als höchstes Ziel der menschlichen Sittlichkeit, lehren aber zugleich, dass mit der Verwirklichung desselben die vollkommene Erfüllung aller menschlichen Hoffnungen und Bedürfnisse, dis Glückseligkeit, real zusammenfalle.

Nicht so einhellig ist die formelle Entwickelung und Begründung der ersten moralischen Begriffe und Grundsätze. Vielfach hat man die sittliche Güte zusehr mit dem persönlichen Endziel des Menschen in Verbindung gebracht und dadurch den Vorwürfen der Philosophen über den Eudämonismus der christlichen Sittenlehre einen Schein von Berechtigung gegeben. Den Gründen, mit denen Cathrein [1] diese Auffassung widerlegt, werden wir im Verlauf unserer Darstellung noch einige beifügen und zugleich einen Autoritätsgrund entkräften, der eine Hauptstütze dieser Theorie bildet. Noch häufiger vermissen wir eine befriedigende principielle Definition der sittlichen Güte in ihrer Beziehung zu den in der Ontologie erörterten Arten des Guten, eine Definition, die auch den Geist der Sprache sorgfältiger berück-

[1] Philos. Jahrb. der Görres-Gesellsch. 1896. S. 121 ff. Vgl. Th. Meyer, Instit. jur. nat. (Frib. 1885) I, p. 142.

sichtigt. Das reiche Material, das bei Augustinus und Thomas für die Philosophie des Guten und Bösen vorliegt, wird fast nur gelegentlich und bruchstückweise, selten nach seinem Zusammenhange verwertet. Nun liegt aber die Stärke unserer Ethik gerade in ihrer durchgreifenden Harmonie mit der Metaphysik; das Sittliche ist in unserer Weltanschauung kein fremdartiges, aus praktischen Gründen eingeschmuggeltes Element sondern baut sich logisch und consequent auf den Fundamenten derselben auf. Es wird daher sowohl der Kampfstellung, die wir der religionslosen Ethik gegenüber einnehmen, wie auch dem einheitlichen Aufbau der wissenschaftlichen Ethik als solcher zu gute kommen, wenn wir in diesen Grundfragen auch nach der formellen Seite hin eine Verständigung zu erzielen suchen. Zur Begriffsbestimmung der sittlichen Güte von der Grundlage der allgemeinen philosophischen und sprachlichen Wortbedeutung einen Beitrag zu liefern, ist der Zweck der folgenden, eng an die Lehre des heiligen Thomas sich anschliessenden Ausführungen.

Die allgemeinste, auch bei Thomas stets wiederkehrende Definition des Guten ist die von Aristoteles (Eth. Nic. I, 1.) gegebene: Bonum est quod omnia appetunt; bonum est appetibile [1]. Sie ist freilich nur eine Umschreibung durch einen Correlatbegriff; eine andere Wiedergabe des formalen Wesens der Güte ist eben unmöglich, da dieses Wesen selbst in einer Relation liegt [2]. Wie es nie gelingen wird, das Wahre ohne Bezugnahme auf das Erkennen richtig zu definieren, so lässt sich auch das Gute formell und adäquat nur als Objekt des Begehrens, des Wollens, wiedergeben. Insofern ist alles Gute relativ, auch das, was man in dem einen oder anderen Sinne absolut gut nennen will. Am nächsten verwandt, ja identisch mit dieser Definition ist die Bestimmung des Guten als Ziel und Zweck [3]. Denn auch diese Ausdrücke sind ja nur andere Namen für das Objekt des Begehrens; sie deuten an, dass die Bewegung (inclinatio), die im Streben liegt, vom Gegenstande ihre Richtung erhält und in ihm zur Ruhe kommt. Zugleich kündigt sich aber in diesen Bezeichnungen eine Ueber- und Unterordnung der Güter an, da das Ziel auf eine durchlaufene Bahn, der Zweck auf Mittel hinweist, die seinetwegen gewollt werden [4].

[1] So an den grundlegenden Stellen. S. theol., I, qu. 5. (tot.); De malo, qu. 1, a. 1. Den aristotelischen Satz erklärt er deutlicher. S. theol. I. qu. 6. a. 2. ad. 2: Non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur, sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet.

[2] De Verit., qu. 21, a. 1. c. Supra ens... unum addit negationem..., verum et bonum non possunt addere nisi relationem.

[3] S. theol., I. II. qu. 1, a. 1, c.: Obiectum voluntatis est finis et bonum. S. c. Gent. III. c. 2. 3. De Verit. qu. 21. a. 1. c.: Omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius aliquid, quod pertineat ad habitudinem finis.

[4] S. c. Gent. III. c. 9. Bonum et malum dicuntur secundum ordinem ad finem. —

Aber so sagt man mit Recht, es muss doch einen Grund in der Sache geben, weshalb sie erstrebt wird. Worin liegt diese objektive Grundlage der formellen Güte? Auf diese Frage antwortet Thomas konstant, diese Grundlage sei die Vollkommenheit und Aktualität des Seins, das esse perfectum, die plenitudo essendi [1]. Wie im Streben, in der Bewegung, der Ausdruck der Potentiatität und Unvollkommenheit liegt, so liegt im Ziele, das die Bewegung zur Ruhe bringt, der Gedanke der Vollendung und Wirklichkeit. Wie seit Augustinus alles Uebel, das physische und sittliche, in einem defectus erblickt wurde, so musste das Gute mit dem Gegenteil, der perfectio, gleichbedeutend sein. Je nachdem man aber das Ziel mehr objektiv oder mehr formal auffasst, wird man als Zielgut entweder den Gegenstand bezeichnen, aus dessen Besitz dem strebenden Wesen die Vollkommenheit zuströmt, (ens perfectivum alterius), oder aber die Vollkommenheit als Zustand des Wesens, bezw. das Wesen in diesem Zustande (perfectio, ens perfectum). In ähnlicher Weise kann man unter dem vorläufigen, zum Ziele hingeordneten Gute sowohl das äussere Mittel, (quod est ductivum ad perfectionem), wie auch die Anlage und Bewegung des Strebenden zum Ziele (ipsum subiectum, quod ordinatur in finem), verstehen [2]. Wenn aber ein fremdes Wesen für uns Quelle der Vollkommenheit ist, so kann dies nur darin seinen Grund haben, dass es unserem Sein verwandt, proportioniert ist, wesshalb denn auch diese Güte häufig als convenientia, connaturalitas, proportio bezeichnet wird [3].

Wie das Gute dem Begehren, so entspricht das Wahre dem Erkennen. Der Begriff des Guten ist inhaltlich reicher als der des Wahren, wie ja auch das Begehren das Erkennen voraussetzt und weiterführt [4]. Das Wahre bezeichnet zwar auch das Seiende, aber nur nach seiner specifischen Seite, zunächst als denkbares, potentiales; das Gute fordert die reale Verwirklichung der Idee. Dem Denken genügt der Begriff, das Wollen geht auf die Wirklichkeit [5].

Ib. I. c. 40. Oportet quod unumquodque dicatur bonum vel quia est finis vel quia ordinatur ad finem. Cf. De malo, qu. 1. a. 2.

[1] S. theol. I. qu. 5. a. 1. c. Manifestum est autem, quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum autem unumquodque est perfectum, inquantum est in actu. — I. II. qu. 18. a. 2. c. Bonum et malum actionis, sicut et ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. — S. c. Gent. I. c. 37, unterscheidet Th. die natura boni und die ratio boni. Naturaliter enim uniuscuiusque bonum est actio et perfectio eius... Ratio autem boni est ex hoc, quod est appetibile, quod est finis.

[2] De malo qu. 1. a. 2. De Verit. qu. 21. a. 1.

[3] S. theol. I. II. qu. 27. a. 1. c. De Verit. qu. 22. a. 1 ad 3.

[4] De Verit. qu. 21. a. 3. c.

[5] De Verit. qu. 21. a. 1. In quolibet ente est duo considerare: sc. ipsam rationem speciei et esse ipsum, quo aliquid subsistit in specie illa, et sic aliquod ens potest esse perfectum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum et sic ab ente

Gehen wir nun über zur Betrachtung der Erscheinungen unseres Seelenlebens, um die verschiedenen Arten des Guten von seiner untersten Stufe bis zur höchsten, der sittlichen Güte, kennen zu lernen. Die rein psychologische oder anthropologische Betrachtungsweise wird uns allerdings, so lange wir bei ihr stehen bleiben, keinen befriedigenden Aufschluss über das Wesen der sittlichen Güte geben; aber gerade dieses Resultat ist wertvoll, indem es zeigt, dass die Sittlichkeit eine höhere, übermenschliche Begründung hat.

In gewissem Sinne ist alles Streben, auch alles sinnliche Triebleben, auf ein « Gut » gerichtet. Die Förderung des körperlichen und seelischen Lebens erzeugt Lust und Freude, die Hemmung Unlust und Trauer, dieselben Gegensätze erregen, als zukünftig gedacht, Begierde und Widerstreben ; das ganze Affectleben scheidet sich durch die Gegensätze des Gutes und des Uebels. Auch der Wille hat in all' seinen Akten ein Gutes, die allgemeine Idee der Güte oder Seligkeit, im Auge. Nun ist klar, dass diese Güte nicht mit der sittlichen identisch ist; nur der Hedonist kann annehmen, dass alles Lustbringende sittlich gut sei, nur der verwegenste Individualist à la Nietzsche kann die Durchsetzung des Willens als solche, die Befriedigung des Ich, der Tugend gleichsetzen. Thatsächlich wird ja auch, wie Augustinus bemerkt, das menschliche Ich nur dann wahrhaft befriedigt, wenn man zwar erreicht, was man liebt, aber zugleich nur das liebenswürdige liebt. So ist denn das Sittlich-Gute nicht das einfache appetibile, sondern das appetendum. Wenn das Kind an den Regungen des sinnlichen und geistigen Begehrens (resp. Fühlens) den allgemeinsten Begriff des Guten gewinnt, so nähert es sich der Auffassung des sittlich Guten dadurch, dass die Begriffe des Wahren und Guten sich durchdringen. Der Sünder erstrebt subjektiv ein Gutes; aber es ist ein Scheingut, in Wahrheit der Gegensatz der Vollkommenheit und Seligkeit.

Aber liegt nun schon darin die sittliche Güte, dass ein Gegenstand, eine Handlung, objektiv dem Wollenden zuträglich ist, sein Streben befriedigt, seine Anlagen höher entwickelt, schliesslich seine Seligkeit ausmacht ? Mit andern Worten : Ist das appetere seu velle, dessen Objekt (appetibile) das sittlich Gute ist, überhaupt der menschliche Wille, das menschliche Glückseligkeitsstreben? Wenn dies der Fall wäre, wenn die sittliche Güte formell und wesentlich in der Beziehung auf die persönliche Vollendung und Beseligung läge, so müsste das Streben nach diesem persönlichen Endziele eo ipso

perficitur intellectus... et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens... Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse, quod habet in rerum natura, et per hunc modum est perfectivum bonum.

sittlich-gut sein und eine um so höhere Güte erhalten, je direkter und intensiver es sich geltend macht. Nun ist aber das Verlangen nach der (wahren) Glückseligkeit zwar ein wichtiger Teil der Sittlichkeit, aber nicht aus sich sittlich gut, sondern wegen seiner Eingliederung in eine höhere Zielordnung; an sich ist es naturhaftes Streben und kann auch z. B. im Verdammten sich äussern. Dagegen wird in jenem Akte, den das Christentum als den vollkommensten betrachtet, in dem Akte der lauteren Liebe, ausdrücklich das Streben nach dem bonum proprium hic et nunc ausgeschlossen. Ebenso stellt das natürliche Bewusstsein die Sittlichkeit um so höher, je selbstloser sie ist. Man sage nicht, auch die uneigennützigste Liebe setze doch eine gewisse Convenienz des betreffenden Gutes mit dem menschlichen Streben voraus und habe die Vervollkommung des Liebenden zur unausbleiblichen Folge; nicht was Vorbedingung oder Folge ist,. kommt hier in Betracht, sondern was das innere, formale Wesen der sittlichen Güte ausmacht. Der selbstlose Eifer für Gottes Ehre ist nicht deshalb sittlich wertvoll, weil er uns zuträglich oder angemessen ist, sondern umgekehrt ist das Streben nach der himmlischen Seligkeit sittlich gut, weil es mit dem Endzweck Gottes, seiner Verherrlichung in Einklang steht. Denken wir uns, Gott habe potentia absoluta einen Menschen nur für einige Stunden ins Dasein gerufen, um ihn dann auch der Seele nach zu vernichten, er habe ihm für diese Zeit ein abgeschlossenes Maass von Vollkommenheiten zur Lösung einer wichtigen Aufgabe verliehen; müsste nicht trotz der Abwesenheit eines persönlich beglückenden Endziels der Gehorsam dieses Geschöpfes sittlich gut und pflichtmässig, der Ungehorsam sündhaft genannt werden?

Auch in der philosophischen Ethik hat der Eudämonismus, selbst der ideal und würdig gedachte, auf die Dauer nie befriedigen können. Kant hat gewiss gefehlt, dass er das Streben nach Seligkeit aus dem Gebiete des sittlichen Wollens ausschloss, aber er hat richtig gesehen, indem er eine allgemeinere, absolutere Basis, als die Vollkommenheit des Geschöpfes, für das Sittengesetz forderte. Nur schwebt bei ihm dieses Allgemeine und Absolute in der Luft, wie seine ganze Ideenwelt; es fehlt der gedachten Vernunftnorm der lebendige Wille als Grundlage, der rein formalen Güte das höchste Gut als Endziel. Wieder in unserer Zeit wenden sich tiefere Denker von den verbreiteten Formen des Individual- und Social-Eudämonismus ab, und suchen für die unbedingte Forderung des Sittengesetzes die Erklärung im absoluten Weltgrunde, im Streben des Absoluten, so z. B. von Hartmann. Ein tiefes und richtiges Gefühl leitet diese pantheistischen Ethiker; nur krankt ihre Moral an demselben Grundfehler wie ihre Metaphysik, der monistischen Auffassung des Absoluten.

Wir sagen darum : Das sittlich Gute besitzt diese Güte nicht deshalb, weil es unser Gut ist, das sittlich Böse diese Bosheit nicht deshalb, weil es für uns ein Uebel ist. Schon unser Sprachgefühl belehrt uns, dass das Gute, das in der Gerechtigkeit in der Dankbarkeit liegt, das Böse, das uns in der Lüge, dem Neide entgegentritt, eine breitere, absolutere Basis hat. Unsere Vernunft erfasst in den Principien der Sittlichkeit und den aus ihnen abgeleiteten Geboten eine praktische Ordnung von absoluter Geltung und Notwendigkeit; das Sollen des Sittengesetzes ist es, das seinen tiefsten Unterschied von allen anderen Normen und Zwecken bildet. Aber wie bringen wir dieses Sollen mit unserer ersten Definition in Einklang, die das Gute als Correlat des Wollens und Begehrens bezeichnet? Nun, das Sollen ist auch Reflex eines Wollens, das Gute, das geschehen soll, ist auch ein appetibile ; aber der Wille, den wir als majestätischen Hintergrund und Träger des Sollens uns denken, ist nicht der individuelle Wille des Geschöpfes, sondern ein irgendwie gedachter idealer, allgemeingültiger, absoluter Wille. In dieser Weise fasst schliesslich jeder den Begriff der Güte, wenn er sagt: Diese Handlung ist gut, ist böse; er denkt an eine Vollkommenheit von mehr als persönlicher, von universeller Geltung. Der Pantheist gibt diesem Willen, der hinter der Sittlichkeit steht, den Namen des Gesammtwillens, des Weltwillens, Kant umschreibt ihn durch seinen kategorischen Imperativ; wir wissen dass es der Wille des persönlichen Absoluten, der Wille Göttes ist [1].

Mit dieser Zurückführung der sittlichen Güte auf einen Idealwillen ist aber der Begriff noch nicht hinreichend klargestellt. Alle Realität und Vollkommenheit in der Welt ist ja, insofern sie dem göttlichen Willen entstammt, in gewissem Sinne gut. Es gilt also, die besondere Beziehung, welche das Sittliche zum Willen Gottes hat, deutlich zu machen.

Bevor wir an diese Frage herantreten, vergegenwärtigen wir uns kurz die allgemein zugegebene Wahrheit, dass sittliche Güte und Schlechtigkeit im eigentlichen Sinne vom freien Wollen und Handeln, dem aktuellen wie dem habituellen, ausgesagt wird; die ethische Güte ist eben eine Vollkommenheit des ἦθος. Vom Wollen und

[1] Domet de Vorges zeigt Compte rendu du 3. congrès intern. des Cath. Brux. 1895. Philosophie, pp. 143 ss. vom Willen im allgemeinen, dass sein Formalobjekt das bonum universale als solches, sein erstes Materialobjekt das bonum proprium ist. Aber er irrt, wenn er ersteres das psychologische, letzteres das moralische Ressort nennt. Richtiger wäre es, auf Grund seiner Unterscheidung fortzufahren : auf jenem Formalobjekt basiert das Wesen der Sittlichkeit, auf dem ersten Materialobjekt eine Hauptpflicht der Sittlichkeit. Wenn er p. 147 sich mit Recht gegen die Verwechselung des bonum universale mit dem bonum absolutum verwahrt, so übersieht er doch, dass gerade in dem bonum morale eine Brücke zwischen beiden Begriffen geschlagen wird.

Handeln, von der Tugend, empfängt dann die Person den sittlichen Charakter (virtus est, quæ bonum facit habentem). Aeussere Güter aber, die das Objekt unseres Wirkens bilden, bestimmen zwar die Sittlichkeit desselben, sind aber nicht im eigentlichen und direkten Sinne sittlich gut oder böse. Der gegenteilige Schein entsteht nur dadurch, dass die Moralisten vielfach unter Objekt einer Handlung (im Gegensatz zu den Umständen) das Wesentliche der Handlung, was aber selbst schon Handlung ist, verstehen (so das Stehlen beim Gottesraube).

Der unendliche Wille Gottes hat sein adäquates Objekt in seinem eigenen vollkommensten Wesen. Darum strebt er nicht nach seinem « Gute », sondern ruht in ihm, hält es in ewiger, machtvoller Liebe gegenwärtig. Wenn er Wesen ausser sich will und hervorbringt, so sucht er in ihnen keine Vermehrung sondern nur eine Darstellung seiner Vollkommenheit, er teilt ihnen mit von seiner Wesensfülle[1]. Die allgemeinste Mitteilung dieser Art, die jedem Geschöpfe zu teil geworden ist, bildet das Sein als solches; alles Existierende gleicht dem, der da ist, und nur sein schöpferischer Wille ist imstande, dem, was der Idee nach von Ewigkeit ist, wirkliches Dasein zu verleihen. Sein Wille aber kann nur Gutes wollen; er schafft es, indem er es will[2]. Gerade weil alles Sein gut ist, konnte das Böse nach der Ueberzeugung der christlichen Denker keine wahre Realität haben. Aber wer möchte diese Güte, die eine transscendentale Eigenschaft alles Seienden ist, der sittlichen gleichzustellen versucht sein? Ihren vollsten Gegensatz bildet ja nicht das Böse, sondern das Nichtsein, das Nichts.

Es gibt nun aber kein reines, bestimmungsloses Sein; jedes Sein ist ein Sosein, Verkörperung einer bestimmten Idee. Diese specifischen Seinsformen der Dinge sind unendlich mannigfaltig; sie bilden eine Stufenleiter, die mit den unvollkommensten und ärmlichsten Formen beginnt und aufsteigt bis zu jenen reich ausgestatteten, geistbegabten Wesen, die wir als Ebenbilder Gottes im engeren Sinne bezeichnen. Die höhere Seinsfülle dieser letzteren im Vergleich zu den anorganischen Wesen und den niederen Organismen berechtigt uns wohl, ihnen eine höhere Güte beizulegen; die Pflanze ist « besser » als der leblose Stein, der menschliche Organismus « besser » als der thierische, aber auch die niedrigsten Wesen sind nicht « schlecht », sondern in ihrer Art vollkommen. Der Mangel

[1] S. c. Gent. I. c. 75. III. c. 18.

[2] S. theol. I. qu. 20. a. 2. c. Omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est; et similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra, quod voluntas Dei est causa omnium rerum. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Cf. de malo qu. 1. a. 1.

einer Realität, die nur höheren Wesen zukommt, das sog. malum metaphysicum, ist kein wahres Uebel. Wenn dies schon bezüglich des Einzelwesens gilt, so noch weit mehr im Ganzen der Schöpfung; die verschiedene Ausstattung der einzelnen Glieder des Universums gehört wesentlich zur Vollkommenheit des Ganzen; so wesentlich, wie die Abstufung des Lichts zur Schönheit des Gemäldes, der Wechsel des Rythmus und der Dynamik zur Wirkung des Tonstücks [1].

Der heilige Thomas nennt daher die von der Wesenheit eines Dinges notwendig geforderte Seinsfülle nur « gewissermassen gut »; zur Güte im eigentlichen Sinne verlangt er eine Entwickelung über das Notdürftige hinaus, eine Ausgestaltung der in der Substanz schlummernden Anlagen, eine Bereicherung mit den der Wesenheit entsprechenden Accidenzien [2]. Nur bei Gott fällt die eigentliche Güte mit der Wesenheit zusammen; bei den Geschöpfen ist sie Resultat einer Entwickelung oder besonderen Begabung. Nun bringt es aber die Contingenz des Naturlaufs mit sich, dass jene Entwickelung häufig gestört, der normale Ausbau des Wesens gehemmt wird; es entstehen Missbildungen, und vollkommene Bildungen unterliegen im Kampfe ums Dasein. Hier, beim malum physicum, können wir vom Uebel im eigentlichen Sinne reden, weil der von der Natur angestrebte Typus nicht so, wie er sein soll, erreicht, der nächste Zweck der wirkenden Kräfte nicht verwirklicht wird. So nennen wir die wurmstichige Frucht eine schlechte, das kranke Auge ein schlechtes [3]. Diese Güte und Schlechtigkeit hängt nicht von individuellem Fühlen und Begehren ab, sie ist eine objektive, sie hat in der von der Natur gewollten specifischen Vollkommenheit ihren Masstab. Aber das Sollen, das hier vereitelt wird, ist doch nur ein bedingtes; der partikuläre, nähere Zweck des Einzelwesens, nicht der universelle und letzte Zweck der Schöpfung wird durchkreuzt. Dieser allgemeine Zweck wird im Gegenteil durch jene Mängel und Uebel gefördert; das beständige Werden und Vergehen, das den Individuen Verderben und Untergang bringt, erzeugt im Ganzen Harmonie und Leben; selbst

[1] S. c. Gent. III. c. 6, c. 94, c. 97. De pot. qu. 3. a. 6 ad 16.

[2] S. theol. I. qu. 5. a. 1 ad 1. Secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid... Secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter. Cf. S. c. Gent. III. c. 20.

[3] De Ver. qu. 21. a. 5, c. Ipsa absoluta bonitas in Deo idem est, quod est eius essentia; in nobis autem consideratur secundum ea, quæ superadduntur essentiæ. Et pro tanto bonitas completa vel absoluta in nobis et augetur et minuitur et totaliter aufertur, non autem in Deo, quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat. S. c. Gent. III. c. 71. Ex hoc autem, quod creaturæ sic agunt, sequitur corruptio et malum in rebus, cum propter contrarietatem et repugnantiam, quæ est in rebus, una res sit alterius corruptiva.

jene Katastrophen, die ganze Welten begraben, dienen dem Endzweck des Universums, der Verherrlichung Gottes [1].

So finden wir denn im ganzen Gebiete des naturhaften Seins den Gegensatz des Guten und Schlechten wohl im relativen Sinne, aber nicht in jener absoluten, unversöhnlichen Auffassung, wie wir ihn in der Sittlichkeit wahrnehmen. Wir finden nicht, — um einen charakteristischen Zug unserer Sprache zu verwerten — den Gegensatz des Guten und Bösen. Stellen wir uns aber auf den Standpunkt einer schroff dualistischen Weltanschauung, etwa die der Manichäer, so tragen wir kein Bedenken, den gottfeindlichen Stoff, die finstere Urmaterie als « böse » zu bezeichnen; es liegt hierin die Kennzeichnung eines Gegensatzes zum göttlichen Willen, der auch im Ganzen der Schöpfung nicht aufgehoben wird, der dem letzten Zwecke des Idealwillens widerspricht. Nun freilich leugnen wir die Berechtigung jenes Dualismus; es gibt in der ganzen realen Seinsordnung kein unbezwingliches Etwas für die göttliche Weltleitung. Aber das geistige Geschöpf ist infolge der Universalität seines Denkens und Wollens, als ein Mikrokosmos anzusehen, der in gewissem Sinne dem Makrokosmos ebenbürtig ist. Darum ist es ebenso unmittelbar auf den höchsten Schöpfungszweck, die Verherrlichung Gottes hingeordnet, wie das Universum; zugleich aber ist diese Ordnung eine formelle, im Geistesleben innerlich promulgierte und frei zu verwirklichende [2]. Der denkende und wollende Geist kann, was die ganze Schöpfung nicht vermag, zu dem letzten Ziele des göttlichen Willens in Gegensatz treten; in diesem Kreise des intentionalen Seins gibt es ein Gutes und Böses. Gut (in diesem höchsten Sinne) ist also ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziele des absoluten Willens im Einklang steht, die von ihm geforderte Vollkommenheit des Seins besitzt, böse ein solches, das dieser höchsten Zielordnung widerspricht. Es ist also das sittlich Gute vor allen blos subjektiven Werten dadurch

[1] S. c. Gent. III. c. 6, c. 71, c. 94: Corruptio et deminutio et omnis defectus est de intentione naturæ universalis, non autem naturæ particularis. — In derselben Weise, wie die Naturdinge, erhalten auch die Produkte menschlicher Thätigkeit und Erfindung je nach der Vollkommenheit ihrer Ausführung und Tauglichkeit zu ihrer Bestimmung das Prädikat gut oder schlecht; so sprechen wir von einer guten oder schlechten Feder, Uhr, Maschine u. s. w. Hier sind die Wesensbegriffe veränderlicher, aber auch klarer, wie in der Natur, weil menschliche Zweckgedanken. Wir denken aber auch bei dieser « Güte » nicht an die Convenienz mit einem konkreten subjektiven Wollen, sondern an eine innere, objektive Vollkommenheit, durch welche der Gegenstand seiner Idee gerecht wird.

[2] S. c. Gent. III. c. 112. Naturæ autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliæ naturæ: nam unaquæque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu. — Ib. III. c. 111. Sola creatura intellectualis ad ipsum ultimum finem universi sua operatione pertingit, scil. cognoscendo et amando Deum. Cf. ib. III. c. 25. De pot. qu. 5. a. 4.

ausgezeichnet, dass es eine Vollkommenheit des Menschen (bezw. seines ἦθος, seiner freien Thätigkeit) ausdrückt, die dem idealen, normgebenden Willen (Gottes) entspricht; vor allen sonstigen objektiven Vorzügen dadurch, dass es eine Beziehung nicht auf die näheren, bedingten Zwecke des göttlichen Willens, sondern auf dessen höchstes und adäquates Ziel einschliesst [1].

Hiermit glaube ich das formale Wesen der sittlichen Güte bis in seinen wahren und tiefsten Grund dargelegt zu haben. Es erhebt sich aber sogleich die Frage, worin jene Harmonie eines menschlichen Aktes zur höchsten Zielordnung, sowie der Widerspruch zur letzteren materiell begründet sei; mit andern Worten, welche Akte jene Vollkommenheit, die wir moralische Güte nennen, besitzen. Da das Sittliche zunächst vom freien Willen ausgesagt wird, so werden wir am leichtesten beim inneren Willensakt diese Frage beantworten können. Das Wollen setzt sich dadurch zu einem Ziele in Einklang, dass es dieses Ziel als Gut bejaht und anstrebt; demgemäss wird ein Wille, der den höchsten Zweck des göttlichen Willens, Got selbst und seine Verherrlichung, liebt und sucht, per essentiam sittlich gut sein, ein Wille, der diesen Zweck verneint und zurückweist, ebenso wesentlich sittlich böse sein. Bei geschwächtem Gottesbewusstsein nimmt die Stelle jenes sittlichen Endzieles irgend ein unpersönliches sittliches Ideal, die Idee der lex æterna, des unbedingt Seinsollenden u. ä. ein. Schliesslich existirt aber in jedem vernünftigen Menschen in irgend einer Form das Bewusstsein einer alle irdischen und partikulären Werte übersteigenden Zielordnung als Ausgangspunkt der Gewissensthätigkeit, als Inhalt des ersten sittlichen Princips: Bonum faciendum, malum vitandum est. Die verpflichtende Macht dieses Princips leitet dann die Vernunft auf die näheren Ziele und Ordnungen der geschöpflichen Welt über, ähnlich wie dies mit den logischen Principien der Fall ist. Die Vernunft betrachtet nämlich die Natur der Dinge, ihren inneren Wert, ihre teleologische Verknüpfung, sie durchschaut vor allem das Verhältnis, in welchem sie zur menschlichen Natur und ihren Anlagen stehen, und gewinnt daraus die Einsicht, dass die eine Handlung mit der Idee der Weltordnung, mit der zwecksetzenden Weisheit des Schöpfers vereinbar bezw. von ihr gefordert ist, die andere zu derselben im Widerspruch steht. Die Natur der Dinge, die reale Vollkommenheit der Wesen bis hinauf zu Gott, sowie ihr Verhältnis zur menschlichen Natur bildet somit die materielle Grundlage für die sittlichen Urteile der Vernunft, und

[1] Die Belege aus dem heiligen Thomas zu diesem Absatze und den folgenden gebe ich nachher im Texte zusammenhängend.

schliesslich, da alle Wesenheiten Nachahmungen des göttlichen Wesens sind, das göttliche Wesen selbst.

Man kann somit den äusseren Objekten des Wollens und Handelns sittliche Güte und Schlechtigkeit im uneigentlichen Sinne beilegen, insofern ihre innere Vollkommenheit die Stellung, welche sie in der menschlichen Lebensordnung einnehmen, bestimmt und das Fundament bildet für die eigentliche, formelle Sittlichkeit des jene Ordnung verwirklichenden Willens. Hat nun aber der Wille aufgrund der rechten oder verkehrten Ziele, die er sich stellt, in seinem aktuellen und habituellen Sein jene Vollkommenheit oder Verkehrtheit erlangt, die wir sittliche Güte oder Schlechtigkeit nennen, so geht ein Abglanz derselben naturgemäss auf die ganze Wesenheit des Handelnden über. Was zunächst die actus imperati der übrigen seelischen und leiblichen Kräfte, die aktuell oder virtuell der freien Willensleitung unterstehen, angeht, so nehmen sie an der formellen Sittlichkeit des Willens teil; die weiteren Folgen der sittlichen Thätigkeit, unfreiwillige Habitus, Vermehrung oder Entziehung übernatürlicher Gaben u. s. w. erscheinen dagegen als Frucht des sittlichen Handelns, als beginnende Belohnung oder Bestrafung desselben. In gewissem Sinne kann man aber auch diese perfectio oder corruptio naturæ (consequenter) sittliche Vollkommenheit oder Sünde (peccatum im weiteren Sinne) nennen [1]. Wer sein Antlitz dem Sonnenlichte zuwendet, dessen Auge wird hell, wird sehend; « wenn aber das Auge, die Leuchte des Leibes, klar ist, wird der ganze Leib Licht sein », er ist wie sehend, er ist so zielbewusst und sicher in seinen Bewegungen, als wäre er ganz Auge. So ist es im geistigen Leben; wenn das Geistesauge, der vernünftige Wille, dem höchsten Gute, als seiner Sonne sich zuwendet, wird zunächst er selbst « gut », sittlich gut im eigentlichen Sinne; aber auch das ganze Wesen des Menschen wird von dem sittlichen Lichte beleuchtet, geleitet und durchwärmt, bis « der Mensch ganz und gar Licht wird, ähnlich dem Leuchten des Blitzes. » (Luc. II, 34-36.) Rectum amando corrigimur, sagt Augustinus (Ep. 155, 13); die Liebe zu dem vollkommensten Gute, gibt direkt dem Willen und indirekt dem ganzen Menschenwesen eine höhere

[1] De malo qu. 1. a. 5. Per actum voluntatis quælibet potentia et habitus in bonum actum reducitur; quia voluntas habet pro obiecto universale bonum, sub quo continentur omnia particularia bona, propter quæ operantur potentiæ et habitus quæcumque... Et ideo homo, qui habet bonam voluntatem, dicitur simpliciter bonus homo, quasi per actum bonæ voluntatis omnibus, quæ habet, bene utatur. Vgl. de malo qu. 2. a. 2. Ueber die vulneratio naturæ und die übrigen Folgen der Sünde s. I. II. qu. 85, 86. De malo qu. 2. a. 11. Thomas stellt übrigens sowohl die Vervollkommung, wie die Verwundung der Natur nicht als eine Addition oder Subtraktion von Kräften dar, sondern die erstere als eine Entfaltung und höhere Aktualisierung der Seelenkräfte in der Richtung des Endzieles, letztere als eine Behinderung und Ablenkung von diesem Ziele vgl. I. II. qu. 85, a. 2. c.

Vollkommenheit, der Abfall von der absoluten Güte zum Geschöpfe, zum Ich, drückt das ganze Sein des Sünders herab [1]. Den Gipfel erreicht diese Erhebung und Erniedrigung in dem jenseitigen Zustande der Guten und Bösen; dort wird die Tugend mit der höchsten Seligkeit, mit dem Genusse jenes bonum absolutum, dessen sittliche Macht sie hienieden verehrt, verbunden, das Laster mit der grösten Verarmung und Verderbnis, dem Verluste des höchsten Gutes bestraft. Und dennoch liegt auch hier das sittlich Gute und Böse nicht in der Erfüllung oder Vereitelung des menschlichen Endzieles als solchen; die Verdammnis ist malum pœnæ, nicht malum culpæ, die Seligkeit præmium virtutis, nicht ipsa virtus, aber in der Seligkeit und Verdammnis erreicht zugleich — durch die überwältigende Einsicht in die Würde des göttlichen Endzieles, — die sittliche Güte und Schlechtigkeit, die Hingabe des Willens an das summum bonum bezw. die Lossagung von ihm, ihren Höhepunkt [2].

Die gegebene Entwickelung steht, was ich nun im Zusammenhang kurz zeigen möchte, im vollsten Einklange mit der Auffassung des heiligen Thomas. Für das richtige Verständnis seiner Lehre vom Grund und Wesen der Sittlichkeit ist es hier und da hinderlich gewesen, dass der zweite Teil der Summa theologica mit der Behandlung der beatitudo, des menschlichen Endziels, beginnt. Oberflächliche Kritiker haben ihm deshalb den Vorwurf gemacht, er betrachte die Lust, wenn auch die höchste und geistigste, als Maasstab der Sittlichkeit. Dem steht erstens entgegen, dass die beatitudo bei Thomas, ebenso wie die εὐδαιμονία bei Aristoteles, nach ihrem ganzen Sprachgebrauch einen andern Sinn hat, als das deutsche « Seligkeit », und zweitens, dass

[1] Aug. C. Secund. Manich. 15. Anima, inquantum substantia est, bona est; inquantum autem habet aliquid mali, quod non est substantia, i. e. consensionem istam, intantum mala est... Deficit quippe, cum consentit malo, minusque iam esse ac propterea minus valere incipit, quam valebat, dum nulli consentiens in virtute consisteret; tanto utique deterior, quanto ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, vergit, ut ipsa etiam minus sit. Dann unterscheidet er in diesem minus esse die Sünde von den sonstigen Uebeln, besonders den Strafübeln. Nec tamen omnem defectum esse culpabilem, sed solum voluntarium, quo anima rationalis ad ea, quæ infra illam sunt condita, conditore suo deserto declinat affectum : hoc est enim, quod peccatum vocatur. Vgl. auch De Civ. Dei XII. c. 1. ff.

[2] Thom. De malo. qu. I. a. 4, ad 7. In eo, qui non habet gratiam, culpa privet aptitudinem ad gratiam, non totaliter tollendo, sed diminuendo ipsam. Hæc autem privatio non est malum culpæ formaliter, sed effectus eius, quod est pœna. Malum autem culpæ formaliter, est privatio modi, speciei et ordinis in ipso actu voluntatis.

Ib. ad 8. Corruptio boni in actione, inquantum huiusmodi, non est pœna agentis per se loquendo; sed esset pœna actionis, si actioni puniri competeret. Sed ex hac corruptione vel privatione actionis consequitur aliqua corruptio vel privatio in agente, quæ habet rationem pœnæ.

Ib. a. 5. ad 3. Culpa separat a Deo separatione quæ opponitur unioni caritatis, secundum quam quis vult bonum ipsius Dei, secundum quod in se est; pœna autem separat a Deo separatione, quæ opponitur fruitioni, qua homo fruitur bono divino; et sic separatio culpæ est peior quam separatio pœnæ.

Thomas wiederholt es als einen logischen Wiederspruch bezeichnet, das eigentliche Endziel des Menschen mit irgend einem Lustgefühl zu identificieren [1]. Die beatitudo ist ihm ein objektiver Vollendungszustand, dem die subjektive Beseligung (delectatio) nur als integrierendes Complement sich anschliesst ; das Wesen jener Vollendung bildet die Anschauung Gottes, oder noch realer gefasst, Gott selbst. — Aber auch gewiegte Kenner des heiligen Thomas haben sich durch den Nachdruck, mit dem die Lehre von der beatitudo an der Spitze des zweiten Teils der Summe behandelt wird, verleiten lassen, den Begriff des sittlich Guten zu eng mit dem der beatitudo zu verbinden. Versuchungen dazu gibt es ja genug, — auch in den Aeusserungen des heiligen Lehrers; gerade wegen der Vielseitigkeit des Begriffes beatitudo (physische, sittliche Vollendung ; Anschauung, Liebe, Genuss Gottes ; Wesenheit Gottes) ist derselbe der mannigfachsten Combinationen und Beziehungen fähig ; sagt doch Thomas in seiner um Missverständnisse wenig bekümmerten Kürze sogar von der Charitas, der uneigennützigen Liebe, ihr Gegenstand sei Gott ut beatitudinis obiectum [2].

So richtig es ist, den zweiten Teil der Summa als die Darstellung der Moral zu bezeichnen, so muss man sich doch hüten, in den theologischen Summen eine so scharfe Scheidung der Glaubens- und Sittenlehre finden zu wollen, wie sie der spätere Wissenschaftsbetrieb mit sich gebracht hat. Nachdem der erste Teil der Summa Gott in seiner Einheit und Dreifaltigkeit, sowie Gott als causa efficiens und exemplaris der Geschöpfe behandelt hat, betrachtet in der Fortsetzung der Verfasser das gottebenbildliche Geschöpf, wie es zu Gott als seiner causa finalis zurückstrebt. Die einleitenden Quästionen (1—5) weisen nach, dass der Mensch in Gott und nur in Gott seine endliche Vollendung findet ; sie sind ebensosehr dogmatischer wie ethischer Natur. Erst mit qu. 6 beginnt die eigentliche Moral. Dies zeigt deutlich die Vorbemerkung : « Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus, quibus actibus perveniatur ad beatitudinem vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari. In der allgemeinen Moral will Thomas über die menschlichen Handlungen als solche und über ihre Principien (Habitus, Gesetz, Gnade etc.) sprechen. Die Handlungen betrachtet er zuerst (qu. 6-17) nach ihrer physischen Seite, in ihrer Entstehung durch den freien Willen. Erst mit der qu. 18 kommt er auf den

[1] I. II. qu. 3. a. 4. S. c. Gent. III. c. 26.
[2] S. z. T. I, II. qu. 109. a. 3, ad 1. II, II. qu. 23. a. 4. c. und ad 2.

sittlichen Charakter der menschlichen Handlungen zu sprechen; hier also ist der Ort, wo er vom sittlich Guten und Bösen ex professo handelt. Bezeichnend und für manche neuere Ethiker überraschend ist nun schon, dass Thomas keineswegs von irgend einer « relativen » oder aus dem menschlichen Begehren abzuschätzenden Güte, sondern von der absoluten d. h. von der transscendentalen und physischen Güte ausgeht. « De bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus... In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse. Wie aber zur physischen Vollkommenheit eines Dinges erforderlich ist die « plenitudo essendi ei debita », so besteht auch die sittliche Güte des Handelns in einer Seinsfülle, die das ganze Sollen verwirklicht, welches dem Menschen vorschwebt. Bei genauerer Betrachtung ergibt sich eine vierfache Abstufung von Güte, deren Zusammenfassung diese Seinsfülle des sittlich Guten ausmacht, — sie deckt sich, wie ich nachträglich sehe, mit jener, die ich oben (v. 7-9) aus zerstreuten Stellen des heiligen Thomas combinirt habe : Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest: una quidem secundum genus, prout scil. est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est (a. 1. h. qu.); alia vero secundum speciem, quæ accipitur secundum obiectum conveniens ; tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam; quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam. (a. 4. c.)

Nachdem Thomas in den ff. Artikeln über die specifische Unterscheidung der Handlungen sich verbreitet hat, untersucht er qu. 19 den inneren Willensakt, dem die Sittlichkeit wesentlich zukommt; « bonum et malum sunt per se differentiæ actus voluntatis. » (a. 1. c.) Das Objekt oder, was beim Wollen dasselbe ist, das Ziel verursacht und bestimmt die sittliche Güte; diese selbst liegt in der Vollendung des Willensaktes. « Bonum per rationem repræsentatur voluntati ut obiectum ; et inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum. » (ib. ad 3.) Wichtig ist die Bemerkung: inqu. cadit sub ordine rationis; nicht mit beliebigen Werten haben wir es zu thun, sondern mit jener von der Vernunft erkannten Ordnung der Güter, die ein Reflex der im göttlichen Denken ruhenden Zielordnung ist und im absoluten Zielgute culminiert. Nur insofern kann ein Objekt den Willen sittlich gut machen, als es in Unterordnung unter den Endzweck des göttlichen Willens gewollt wird. Die Güte des Willens hängt demnach ab von der Vernunft (a. 3), von der lex æterna (a. 4), von der rechten Ordnung der Zwecke (a. 7), und schliesslich von der ordinatio ad summum

bonum (a. 9)[1]. Volle Klarheit gibt dann a. 10: utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc, quod sit bona. Thomas antwortet, materiell könne der menschliche Wille bisweilen etwas erstreben, was gegen Gottes Absichten sei; der Mensch urteile nach seiner Einsicht und Bedürftigkeit, Gott habe das Ganze im Auge. Bonum totius universi est id, quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator. Unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius universi. Aber formell müsse jeder Wille mit dem göttlichen übereinstimmen, insofern er seine Sonderwünsche nur in Unterordnung unter das letzte Ziel der göttlichen Weisheit geltend mache. Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud, quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc, quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet, quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Diese formelle Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen schliesse übrigens in einem Punkte, dem Endziele, die materielle Uebereinstimmung ein (secundum quod conformatur voluntati divinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo); die sonstige materielle Abweichung entspreche aber dem an die Menschen gerichteten Willen Gottes, da Gott wolle, dass jeder für seine Interessen und nach seiner Einsicht sorge und strebe. Endlich gebe es noch eine übernatürliche Verähnlichung unseres Willens mit dem göttlichen, die Charitas; sie lasse sich aber, da auch sie das bonum divinum zum Gegenstande habe, moralisch auf die « formale » Gleichförmigkeit zurückführen. — Wie Thomas an dieser Stelle die sittliche Güte von dem bonum particulare scharf unterscheidet und direkt mit dem bonum commune divinum, dem absoluten Endzweck, verbindet, so auch an den Parallelstellen I sent. dist. 48. qu. 1, und De veritate qu. 23. a. 8[2]. Charakteristisch ist

[1] Requiritur ergo ad bonitatem humanæ volontatis, quod ordinetur ad summum bonum. Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut obiectum proprium ejus; illud autem, quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium, quæ sunt illius generis. a. q. c.

[2] Sent. I. dict. 48. qu. 1, a. 2. Hæc autem conformitas (secundum speciem moris) quadrupliciter potest considerari secundum habitudinem quatuor causarum: scil. secundum causam materialem, sicut quando est idem volitum; quod se habet ut materia, circa quam est actus voluntatis: et ideo ista conformitas est secundum quid tantum et non simpliciter, quia esse simpliciter non est a materia, sed a forma. Vel secundum causam efficientem, sicut quando aliquis vult, quod Deus vult eum velle, hunc nempe ordinem voluntatis Deus in eo fecit. Vel sec. causam finalem, sicut quando aliquis in gloriam Dei facta sua ordinat, propter quam Deus omnia facit; et in his duobus essentialiter conformitas consistit. Vel sec. causam formalem, ut aliquis ex chari-

hier stets, wie er die Charitas mit dem Sittlichen als solchem in Verbindung setzt; weil sie das Endziel des göttlichen Willens, das bonum Dei, um seiner selbst willen und in persönlicher Lebendigkeit umfasst, ist sie die reinste und höchste Ausgestaltung der sittlichen Idee als solcher, sittlich gut im eminenten Sinne. Und umgekehrt wirft diese centrale Stellung der Charitas deutliches Licht auf die Beziehung, die in der Sittlichkeit, allgemein gefasst, liegt; wenn alle Sittlichkeit eine participatio charitatis ist, dann muss die absolute Güte, die dieser als nächstes Objekt explicite vorschwebt, bei jener wenigstens als finis remotus et implicitus den Beziehungspunkt bilden [1].

In den Erörterungen über das sittlich Böse im besonderen tritt der bezeichnete Standpunkt wo möglich noch klarer hervor. Es ist schon hervorgehoben worden, dass Thomas wie Augustinus, wo sie von der Sünde reden, stets von der ontologischen Auffassung des Uebels ausgehen als einer privatio, defectio des Seins, und es ist ebenso bekannt, dass sie ihre Beispiele von dem physischen Uebel hernehmen; der Vergleich des sündigenden Willens mit dem hinkenden Fusse hat ja in neuerer Zeit dem heiligen Thomas den Tadel einer unethischen Auffassung der Sünde zugezogen [2]. Aber Thomas unterscheidet sehr genau die ethische Unordnung und Verderbtheit von jeder anderen, die Voraussetzung oder Folge der Sünde ist [3], die sittliche Unordnung besteht in der Abweichung von der durch die Vernunft promulgierten, in der lex æterna=ratio Dei wurzelnden Ordnung [4]. Diese Ordnung

tate velit, sicut Deus omnia ex charitate vult; ex habitu enim est forma actus; et in hoc consistit perfectio conformitatis.

De ver. qu. 23. a. 8. c. Bonitas divinæ voluntatis est regula et mensura omnis bonæ voluntatis... Bonitas in ipso actu voluntatis divinæ consideratur ex ratione volendi, i. e. ex fine, ad quem ordinat, quidquid vult; qui est bonitas sua. Et ideo divinæ voluntati simpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem nonnisi secundum quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem.

[1] Diese innige Verwandtschaft der Liebe mit der Sittlichkeit überhaupt hat auch bewirkt, dass die Ausdrücke « gut und böse » in allen Sprachen eine besondere Beziehung zur Liebe, speciell zur Nächstenliebe haben, der Gute dem Gütigen, der Böse dem Boshaften gleichgestellt wird. Wohlthun und Wehethun erscheinen als deutlichste Merkmale des Böseseins; in sehr naheliegender Metapher wird dann auch von unfreien Wesen, denen etwas Aggressives, Bedrohendes eigen ist, das Bösesein beigelegt (böses Tier; böse Wunde; böse Luft).

[2] Schell, Dogmatik II, 153.

[3] I. II. qu. 85. a. 4. c. Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturæ, quod habet suum modum, speciem et ordinem; et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis; et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc diminuitur per peccatum... sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiæ, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum, quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et huius privatio est essentialiter ipsum peccatum.

[4] I. II. qu. 71. a. 6. Habet autem actus humanus quod sit malus ex eo, quod caret debita commensuratione... Regula autem voluntatis humanæ est duplex: una propinqua

gipfelt nicht etwa in der perfectio propria der Creatur, sondern in dem Endziel der göttlichen Weisheit. Gerade darin liegt die Möglichkeit der Sünde beim Geschöpfe. In Deo peccatum voluntatis esse non potest. In quocunque autem alio volente, cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideretur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum sui ipsius perfectionem, non tamen sic est ei inditum naturaliter, ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem, quod ab eo deficere non possit, cum finis superior non sit suæ naturæ proprius, sed superioris naturæ... Potuit igitur in voluntate substantiæ separatæ (des Enges) esse peccatum ex hoc, quod proprium bonum, et perfectionem in ultimum finem non ordinavit sed inhæsit proprio bono ut fini [1]. Immer kehrt diese Erklärung an der citierten Stelle wieder: bonum proprium non ordinat ad Deum; prætermisit superius bonum, in quod debuit ordinari; proprium bonum non retulit ad divinum bonum [2]. So liegt denn der Unterschied des malum culpæ vom malum pœnæ darin. quod malum pœnæ est contra ordinem unius partis universi ad aliam partem, et similiter malum cuiuslibet defectus naturalis; sed malum culpæ est contra ordinem totius universi ad finem ultimum, eo quod voluntas, in qua est malum culpæ, ab ipso ultimo fine universi deordinatur per culpam [3]. Das malum culpæ steht in direktem Widerspruch zur Charitas, insofern es eben das bonum divinum als bonum Dei angreift; das malum pœnæ (im schlimmsten Sinne) schliesst nicht einen solchen Widerspruch ein, weil es das bonum divinum nur als Zielgut des Menschen aufhebt [4].

Die gegebene Begründung der Sittlichkeit besitzt, abgesehen von den angeführten Gründen, entschiedene Vorzüge vor jenen Erklärungen, welche die Beziehung zur menschlichen Vollkommenheit und Seligkeit oder die Uebereinstimmung mit der menschlichen Natur [5]

et homogenea. scil. ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scil. lex aeterna, quæ est quasi ratio Dei.

[1] S. c. Gent. III. c. 109.

[2] Ib. c. 109. c. 110.

[3] De pot. qu. 6. a. 1, ad. 8.

[4] De malo. qu. 1. a. 5. c.

[5] Zu dieser letzten von Cathrein in seiner Moralphilosophie vorgetragenen Erklärung möchte ich wegen der verdienten Verbreitung und Achtung, welche dieses Buch geniesst, einige Bemerkungen mir erlauben. C. unterscheidet (I [2] S. 125) das Gute im absoluten und relativen Sinne, je nachdem etwas sich selbst oder einem andern Wesen entsprechend, angemessen ist. Zu dem letzteren, dem relativen, gehört das sittlich Gute. Die relativen Güter zerfallen in bona utilia, delectabilia, honesta; das bonum honestum ist dem Menschen angemessen entweder « weil es seiner Natur entspricht, dieselbe irgendwie in sich selbst vollkommen macht (Gesundheit, Energie, Wissen) oder es ist dem Menschen angemessen in Bezug auf sein freies überlegtes Handeln, insofern es dasselbe zu einem solchen gestaltet, wie es sich für den Menschen als vernünftiges Wesen geziemt. Letzteres ist das sittlich Gute... Daraus folgt weiter, dass die

als eigentliche Begründung der sittlichen « Güte » hinstellen. Nur in aller Kürze kann ich auf dieselben hinweisen :

1. Sie gibt am unmittelbarsten die biblische und christliche Auf-

Norm des Sittlichen keine andere ist, als die vernünftige Natur des Menschen als solche, d. h. insofern sie nach ihrer Arteigentümlichkeit aufgefasst wird. » C. sucht den heiligen Thomas als Vertreter dieser Anschauung darzustellen (S. 218 ff.) ; Thomas betrachte nicht blos die Vernunft als Erkenntnisnorm, sondern auch die vernünftige Natur als Realnorm des Sittlichen. Dennoch sei die Menschennatur nicht, losgelöst von Gott, Sittenregel ; Gott habe ja den Menschen als sein Ebenbild gedacht und fordere die Verwirklichung dieser Idee zur Erfüllung des höchsten Schöpfungszweckes. — Nach wiederholter und reiflicher Ueberlegung erscheint mir diese Erklärung formell ungenügend : *a*) Der Unterschied der absoluten und relativen Güte wird zu äusserlich an die Untersuchung herangetragen ; die Einreihung des sittlich Guten unter die relative Güte wird mit der blossen Bemerkung begründet, dass ja die absolute Güte eine Eigenschaft aller Dinge sei (S. 126. 125.), obschon doch S. 125 innerhalb des absolut Guten wohl unterschieden wird z. B. zwischen einem guten oder schlechten Gemälde. *b*) Wenn C., wie er mehrfach betont, seine Sittennorm nicht versteht als « Vervollkommnung » der Menschennatur, so wird es schwer, seine Deduktion vor dem Vorwurf der Tautologie zu bewahren. « Das sittlich Gute ist zunächst ein Vorzug der menschlichen Handlungen » (S. 226.) ; also wäre nach der obigen Definition « jenes Handeln sittlich gut, das dem Menschen in Bezug auf sein freies, überlegtes Handeln angemessen ist ! » Wenn man genauer zusieht, so gewinnt C. den Unterschied der sittlichen Vorzüge vor den rein humanitären thatsächlich dadurch, dass er den Begriff, den er erklären will, schon als specifische Differenz einsetzt. *c*) Der heilige Thomas fasst die natura rationalis bezw. die ratio durchweg als Formal-, nicht als Materialregel der Sittlichkeit (Salmant. de bonit. act. hum. disp. 1. dub. 5. n. 71 ; ed. Palmé VI, 37 : « vix aliquando meminit naturæ ») ; ebenso die Mehrzahl der Scholastiker. Nun entspricht aber der Vernunfterkenntnis als Objekt nicht die blosse Menschennatur, sondern die Wesenheit aller Dinge, und zwar, da es sich um eine Zielordnung handelt, die von einem höchsten Gute beherrschte Ordnung der Dinge. Noch deutlicher liegt dies in der lex æterna, dem Prototyp der praktischen Vernunft. *d*) Ebenso legt die scholastische Tradition, wie die Natur des Willens es viel näher, die Güte des Wollens nach den Objekten, Gütern und Zielen zu bemessen, als nach dem wollenden Subjekte. Gott lieben ist gut und pflichtmässig, weil Gott das vollkommenste Wesen und in sich liebenswürdig ist, nicht, weil es der menschlichen Natur entspricht. Bei den sekundären Sittlichkeitsakten kommt es freilich auf die Proportion zwischen dem Objekte und dem Menschen an. Aber zunächst trifft dies nicht das eigentliche Wesen der sittlichen Güte, sondern die materielle Unterscheidung des konkreten Guten und Bösen. Und selbst bezüglich der letzteren ist es richtiger, statt der Menschennatur die Objekte in ihrem Verhältnis zur Menschennatur resp. das Verhältnis beider als Grundlage des sittlichen Urteils zu bezeichnen (s. die von C. aus Suarez, Lessins, Becanus citierten Stellen Phil. Jahrb. 1896, S. 134 f.) *e*) Es ist auf alle Fälle misslich, das sittlich Gute vom Menschen aus zu definiren und erst nachträglich die Angliederung an das höchste Gut zu suchen. C. selbst leitet die Pflicht direkt aus Gott ab (S. Moralphil. S. 299). Nun ist aber die Verpflichtung doch offenbar der sittlichen Güte als solcher eigen. Also muss auch letztere unmittelbar in Gott wurzeln. — Eine mit der oben entwickelten übereinstimmende Erklärung der sittlichen Grundbegriffe finde ich dagegen bei Kleutgen (Theol. d. Vorzeit I. Abh. 5) und Th. Meyer (Inst. iur. nat. I. Frib. 1885, p. 28. 142 s. 147 ss. 187.) Ersterer sagt z. B. (a. a. O. 1. Aufl. S. 367) : « Nun ist aber das sittlich Gute das absolut Gute, und unser Wollen kann zuletzt nur dadurch sittlich gut sein, dass es ein Wollen des absolut höchsten Gutes ist. » Das Sittengesetz hat « in dem Verhältnisse, das sowohl unsere natürliche Beschaffenheit, als auch die besonderen Lagen und Umstände zu dem Endzweck der Schöpfung haben, seinen Grund. » (S. 344.) Als Materialregel der Sittlichkeit bezeichnet er « die Natur der Dinge » (S. 341. 361.), « die durch den innern Wert der Dinge gegebene Ordnung » (S. 358.) ; « die sittliche Ordnung ist auf Wahrheit gegründet, auf dem Verhältnis nämlich, worin alles, was ist, seinem innern Werte nach steht... Diese Wahrheit ist aber die Natur Gottes und der Geschöpfe. » (S. 361.)

fassung wieder, die das Gute aus dem Willen Gottes ableitet, als Ziel der Tugend die Ehre Gottes, als Wesen der Sünde die Verunehrung Gottes ansieht.

2. Sie bietet für die ausgezeichneten Eigenschaften der sittlichen Güte (unendlicher Wert — absolute Verpflichtung) die einfachste und einheitlichste Erklärung ; vor allem leitet sie die Pflicht direkt aus dem Wesen des sittlich Guten her (s. u. die Anm.).

3. Sie zeigt uns, wie bei Erkenntnis des sittlichen Sollens auch ohne deutliche Kenntnis des persönlichen Gottes das Gute aus Gott als der Quelle der Heiligkeit strömt, das Böse eine wirkliche Versündigung wider Gott ist ; denn das absolut Seinsollende vertritt den Gottesbegriff.

4. Sie bietet für die verschiedenen Faktoren, die bei der Sittlichkeit in Betracht kommen, einen Centralpunkt, von dem nach allen Seiten die Anknüpfung gegeben ist. Das bonum universale des natürlichen Willens wird bei ihr nicht eingeengt (wie bei der Seligkeitstheorie), sondern nur verständlich gemacht und mit realem Gehalt erfüllt ; das menschliche Denken und die äusseren Objekte ordnen in naturgemässer Correlation den materialen Bereich der Sittlichkeit ; die im Denken promulgierte lex æterna und ihr eigentliches Objekt, das bonum commune divinum, geben die formale und tiefste Grundlage des Sittlichen.

5. Das Richtige in den übrigen Erklärungen bleibt vollständig gewahrt. Im göttlichen Endziel ist ja eingeschlossen, dass der Mensch seine Vervollkommnung und Seligkeit anstreben darf und muss ; Gottes - und Selbstliebe fallen real zusammen. Auch die Idee der Menschennatur behält ihre Bedeutung für die Sittlichkeit ; Zunächst das Verhalten gegen uns selbst, dann aber auch unsere Pflichten gegen andere hängen ab von der richtig erkannten Natur des Menschen und der übrigen Geschöpfe.

6. Die sittliche Güte ist eingeordnet in die ontologische Güterordnung ; eine einheitliche Definition des Guten verbindet Metaphysik und Ethik und stellt gerade in ihren Höhepunkten (Endzweck der Schöpfung — Ziel der Sittlichkeit) einen erhabenen Zusammenhang her[1].

[1] Erst nach dem Druck des Aufsatzes stosse ich auf die ausgezeichnete Abhandlung von *Renninger*, Das Princip der Sittlichkeit, mit besonderer Rücksichtnahme auf Augustinus (Katholik 1872). Nach Augustin ist Formalprincip der Sittlichkeit « der heilige Wille Gottes », Materialprincip (d. h. im Sinne Renningers Zusammenfassung des Sittlichen in einen Satze) die « Liebe zu Gott » (ein amor Dei obiectivus, interpretativus). Da nun einmal die « Heiligkeit » des Willens Gottes in der Liebe zu seiner Güte liegt, und anderseits unser Handeln dadurch interpretative Gottesliebe ist, dass es gleichfalls irgendwie auf das bonum Dei gerichtet ist, so ergibt sich die volle Identität der Anschauung des hl. Augustin mit der des hl. Thomas. (S. besonders l. c. I, 677 ; II, 39, 48, 190 f.)

UTRUM IN DIALECTICA ARISTOTELEA

RECTE DISTINGUANTUR FIGURÆ MODIQUE SYLLOGISMI

auctore Matthæo Merchich,

parocho in Horvàt-Kimle, in Hungaria.

« Nec temere nec timide. »

Kantius, omni impetu latus ad subvertendas antiquorum sententias, Dialecticam ab ipso Aristotele adeo omnibus numeris absolutam esse duxit, ut ex eo tempore nec quidquam profecisse nec defecisse ipsi visa sit. Sed et alii in eadem hac sententia stant plurimi.

Scholasticæ imprimis philosophiæ sectatores, longa licet sæculorum serie dissitissimi, in commentariis suis de re dialectica compositis adeo sibi constant, ut ipsis etiam in verbis inter se convenire deprehendantur plurimaque, ideogrammatibus, schematibus ac hexametris tritissimis defixa tenentes, in omne quasi ævum valitura venditent.

At sancita tot tantorumque sæculorum fides vel etiam studia irrita ob hoc non iam absolutam, sed solum perarduam arguunt Dialecticæ promovendæ viam. Signa cognitionis perfectæ indubia non duco, quibus illacessita vigebat, sæcula perdiu numerata, sed, quibus ultra loci ævique terminos omnino inviolabilis dignoscitur, criteria inquam ponderata perspectaque. Non quia ævo durat, ideo vera, sed ideo ævo duratura, quia vera.

Certe, quod inde ab Aristotelis tempore ad nostram usque hanc ætatem summi in logicis doctores uno ore, imo communi applausu probatum omneque in ævum perenne habuere, id in dubium vocare eiusque censuram agere nonnisi omnibus diligentissime circumspectis licet decetque. Non tamen timide recedendum puto, si, quæ hac de re nova proferre audemus, solida satis graviaque bene noverimus, præsertim quum hæc eadem quasi gemmas illarum atavarum arborum provenientes grati verecundique agnoscamus.

1. Aristoteleam de figuris modisque syllogismi doctrinam, etsi ingeniosissimam, in multis plus iusto deficere perspiciemus. Cuius mali fons præcipuus haud dubie erat modus, quo aristotelici usi sunt, signandis ideis minus idoneus. Qua de re pauca præmittenda censemus.

Certum omnino et evidens est, Dialecticam agere per se et proprie de actibus mentis internis. Inquantum vero actus mentales debent signis etiam exprimi externis, in tantum Dialectica uti debet adminiculo artis signatoriæ seu Semioticæ. Summa huius artis regula hæc est : Quidquid mente concipitur, debet, ut mente concipitur, accuratissime signis quoque exprimi.

Dialectica igitur perfectam supponere debet Semioticam. Semiotica imperfecta imperfecte exponit Dialecticam. Ergo Semiotica imperfecta debet perfici, ut perfecte exponat Dialecticam, non vero Dialectica accommodanda est imperfectæ Semioticæ. Semiotica perfecta perfecte exponit Dialecticam, quo in casu meris signis possunt institui omnes operationes dialecticæ, quin ulla inter mentem et signatum discrepantia provenire possit, seu « sola vi formæ », ut vocant, semper et necessario illa provenient, quæ sola vi mentis provenirent.

Ex hoc, quod Dialectica perfectam supponere debeat Semioticam, sequitur, omne signatum, quod proponitur, eo sensu accipiendum esse, quem actu signat, seu uti per se sonat, nec licet, si quæ imperfecte signarentur, sola cogitatione et ex usu loquendi tacito supplere, sed imperfecte signata debent in Dialectica supplendo perfecte signari, etsi in usu loquendi quotidiano brevitatis et commoditatis causa hoc negligi possit. Si hoc in Dialectica non observatur, signum erit per se vagum, dubium, indeterminatum, adeoque non bene exponet id, de quo solo in dialecticis per se agitur, puta actum mentis internum.

2. Iam isti regulæ nulla hominum lingua hucusque satisfecit. Nam lingua perfecta non potest construi, nisi Dialectica iam perfecte sciatur. Inquantum proficit scientia dialectica, intantum potest etiam lingua perfici.

Quia igitur omnes linguæ nonnisi duce Dialectica naturali sua sumsere initia nec nisi proficiente scientia dialectica pedetentim ulterius excoli potuerint; quia porro solum doctiores homines proficiebant notabiliter in scientia dialectica, reliquos superando homines, quibuscum tamen commercium consuetudinemque habere debuerunt ea, qua utebantur, lingua imperfectiori : ideo facile intelligitur, linguas vulgares nimis tarde subsequi profectibus dialecticis, ac usum loquendi inveteratum, etsi in se vagum imperfectumque, potius integrum retineri nec nisi sola suppositione mentali corrigi a doctioribus et dialecticis.

Hinc factum est, ut in quavis lingua cuiusvis vocabuli sint suppositiones variæ nimis. Quod tamen solum et per se minime impediret, quominus iis accurate exponantur actus mentis, dummodo quovis in casu, quando in usu dialectico occurrunt, suppositio mentis actu intenta etiam actu signato indicetur. Ita revera proceditur in Algebra, ubi quivis terminus a, b, c, x, y etc., est in se suppositionis indefinite

variabilis; at quia in quovis applicandi casu suppositio termini actu intenta rite expressis signis statuitur ac explicatur, calculus fit minime dubius. Contra in Dialectica suppositio vocabuli, per se nimis varia, nullo terminatur sæpe signo proprio ad suppositionem mentis actu intentam, sed determinatio huius tota reiicitur ad coniecturam divinationemque audientis legentisve.

At nonne id agitur in arte syllogistica, ut solis signis, puta vocabulis, institui possit operatio, nulla interdum ratione habita idearum signatarum, nisi solum post peractam mereque mechanicam operationem, scilicet transferendo in terminos mentales id, quod mero signorum algorithmo effectum est?

Hoc ipsum utique intendit Aristotelea quoque Syllogistica, quum « ex vi formæ » vult educi præmissarum conclusionem. At non animadvertit, talis algorithmi syllogistici perfecti medium, sine quo non, esse Semioticam perfectam impatientemque cuiusvis ambiguitatis divinationisque in supponendo.

3. Aristotelici accuratissime exponunt in abstracto omnes possibiles termini vocalis suppositiones, at in concreto, i. e. in actu signandi, persæpe negligunt expresse exponere suppositionem termini vocalis actu intentam.

Unde videmus eos nonnisi ingenti regularum generalium specialiumque ac versuum memorialium apparatu potuisse construere artem syllogisticam, quæ, in summa suppositionum possibilium copia et ambiguitate, conclusionem utcunque determinat. Quod idem est, ac si docerent modum baculo bene scribendi; certe, quo ineptior est baculus ad bene scribendum, eo implicatior est modus illo bene scribendi et etiam doctrina de tali modo. Simili ratione quo ineptior est hæc illave lingua ad actus mentis bene signandos, eo implicatior est modus eius ope bene cogitandi et syllogizandi, et etiam doctrina de tali modo : mirabundæ sane ingeniositatis, at perperam consumtæ opus.

V. gr. Aristotelici bene norunt, hac in propositione, Homo est mortalis, terminum « homo » supponere « omnis homo », et terminum « mortalis » supponere « aliquis mortalium »; tamen minime docent, propositionem hanc in arte syllogistica accurate sic esse etiam voce scriptoque exprimendam : Omnis homo est aliquis mortalium; sed talem suppositionem lectoris menti divinandam mittunt, ad evitandas vero ambiguitates statuunt regulas, v. gr. propositionem universalem affirmativam « per accidens » debere converti exceptis reciprocabilibus, et alias plurimas, quibus minime opus est, si accurata voce signetur suppositio mente intenta, sicut revera propositio allata et accurate signata non « per accidens », sed, eodem modo ac propositiones reciprocabiles et definitiones, simpliciter est convertibilis : Aliquis mortalium est omnis homo.

Nos igitur non regularum exceptionumque copia memoriæ infixa putamus imperfectam signationem accommodandam esse arti bene cogitandi, sed potius perfectiori signatione tollendum esse regularum exceptionumque apparatum remque ab Aristotelicis adeo implicatam multo simpliciorem reddendam, quum simplex sit sigillum veri.

4. FORMA syllogismi ab Aristotelicis definitur dispositio terminorum ac propositionum, e qua conclusio sequitur infallibiliter. Forma igitur complectuntur *figuram* et *modum* syllogismi. *Figuram* syllogismi dicunt dispositionem terminorum secundum subiectionem et prædicationem. *Modus* syllogismi illis est dispositio propositionum secundum quantitatem et qualitatem.

MATERIAM syllogismi dicunt *propositiones* et *terminos*. *Propositiones* sunt materia proxima et immediata, quia syllogismus componitur proxime et immediate e propositionibus. *Termini* sunt materia remota et mediata, quia prius e terminis debent componi propositiones, deinde e propositionibus syllogismus.

Agemus itaque primo de conceptibus seu, quod nobis idem est, de terminis, secundo de propositionibus, tertio de syllogismo, pertractantes hæc nonnisi inquantum quæstio proposita id postulat.

5. TERMINUS seu, proprie et præcise, conceptus est effectus primæ operationis dialecticæ, puta *terminationis*. Principium ex quo terminatur omnis conceptus, est esse sive essentia in universali. Principium quo essentia terminatur, est terminus sive nota. Effectus seu operatum terminationis est, ut iam dictum est, idea sive conceptus.

Aristotelici ipsas ideas vel conceptus vocant terminos, quia scilicet in ipsis terminari dicunt propositionis resolutionem logicam. Quem usum loquendi communem, licet minus exactum, brevitatis gratia et nos retinendum duximus, ea tamen lege, ut termini (et propositionis) nomine per se et simpliciter nonnisi mentales intelligamus, vel, si mavis, nullam inter mentales et vocales quantum ad hoc discrepantiam admittamus.

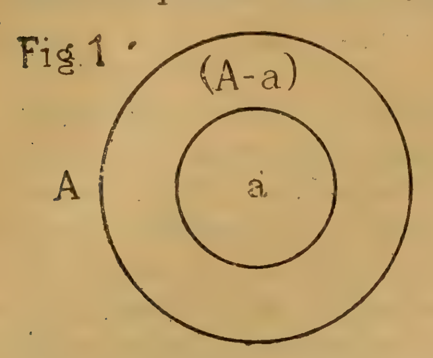
A terminatione longe differt DEFINITIO. Illa est operatio vel species dialectica simplex et elementaris, hæc vero est *modus sciendi,* qui in genere plures diversasque iam supponit operationes. Sicut in mathematicis alia est operatio seu species, puta additio, multiplicatio, radicatio, etc., et alia est æquatio, siquidem termini æquationis e summis, productis, potentiis, radicibus, etc., formati, omnes has operationes præsupponant.

Conceptus vel sunt per se definiti vel ex aliis, ut suis præmissis, definiuntur. Illos, qui ex aliis sunt absolute indefinibiles, vocamus conceptus simplices et primordiales, reliquos vero complexos et derivatos. Utimur tamen etiam his posterioribus ut simplicibus seu potius ut datis definitisque, quum nomine simplici eos notamus. V. gr. cum

dicimus homo, albus, movere, etc., omnes habemus simpliciter ut definitos.

Acceptio talis conceptuum seu terminorum simpliciter ut datorum definitorumque vocatur conceptuum POSITIO simpliciter et absolute.

6. Omnis conceptus, ut positione simplici datus, potest debetque plerumque ulterius determinari, quæ determinatio in genere dicitur disiunctio conceptus. Iam omni disiunctioni necessario, ut primitiva eius species, præcedit simplex et absoluta positio, quæ semper est unius seu quasi *disiunctio ad unum.*



Secunda disiunctionis species est OPPOSITIO sive contrarietas, quæ semper et necessario est DUORUM. Ex aliqua essentia totali vel genere A (fig. 1) terminatur essentia talis i. e. hic illeve conceptus, puta *a,* qui proinde est quædam pars illius essentiæ totalis. Terminatione igitur hæc essentia totalis in duas disiungitur partes, in unam *a,* quæ est conceptus positione sive positive terminatus, et in alteram (A — *a*), quæ est conceptus terminatus secundum oppositionem ad priorem. V. gr. essentiam totalem, quæ exprimitur conceptu animalis, terminatio per notam differentialem « rationale » in duas disiungit partes, in unam, quæ est conceptus *positivus,* scilicet animal rationale seu « animal-homo », et in alteram, quæ est animal non-rationale seu « animal non-homo », diciturque conceptus *negativus,* uterque vero alter alteri *oppositus.*

Oppositio semper est disiunctio in duo. Si igitur datum est totum et una eiusdem pars, altera pars hoc ipso determinabilis evadit. Signetur totum per A, pars positive data per *a,* erit pars residua (A — *a*). Vel etiam data parte negativa (A — *a*), per oppositionem A — (A — *a*) = *a* determinatur pars positiva. V. gr. dato conceptu homo, datur et non-homo, vel dato conceptu non-homo, datur et non-non-homo i. e. homo.

7. Terminum ex alio termino per oppositionem terminatum Aristotelici vocant INDEFINITUM signantque simpliciter præfixo « non », v. gr. non-homo. At si datur sive expresse sive tacito, essentia totalis A, v. gr. genus, ex qua terminus positivus est terminatus, etiam terminus negativus (A — *a*) seu « indefinitus » est æque terminatus ac terminus positivus. In definitione enim logica non id agitur, ut aliquod genus quo arctius ad aliquam suam speciem contrahatur, sed id, ut cuiusvis ideæ vel termini extensio sit vere determinata, quod non fit melius in termino positivo ac in termino negativo, quum utriusque extensio sit æque determinata, etsi quantitate sit inæqualis.

V. gr. « animal non-rationale » vel « animal non-homo » est terminus

æque finitus ac terminus « animal rationale » vel « homo », quia hoc in casu sub animali non-homine præcise intelligitur animal irrationale. Non-amor non supponit idem atque odium, sed neque « indeterminate sumitur pro omni ente vel non-ente præter amorem », ut docent Aristotelici, sed sumitur suppositione mentali determinate pro illis affectibus, qui una cum amore genus proximum constituunt illique condividuntur; ergo : non-amor, sed aliquis alius cordis affectus. Eodem modo non-bavarus aliquem alium germanum, non-germanus aliquem alium europæum, non-europæus aliquem alius regionis hominem, non-homo aliquod aliud animal, non-animal aliquod aliud vivens, etc., determinate exprimit, licet talis determinatio generica in terminis vocalibus ferme semper omittatur, et hanc solum ob causam terminus vocalis negativus per se vere est indefinitus, nisi genus apponatur expresse, quod in arte syllogistica semper et necessario fieri debet ita, ut terminus negativus signandus sit per (A — a).

8. Tertia disiunctionis species est NEUTRALITAS, quæ semper et necessario est disiunctio AD TRIA, et quidem inter partes eiusdem toti, ut definiti, secundum gradum participationis e toto. Qui gradus, cum logice et in abstracto nonnisi tres dari possint, scilicet duo extrema et unum medium, patet, neutralitatem esse disiunctionem ad tria. Duo extrema participationis e toto sunt « nihil » et « omne », medium est horum neutrum, scilicet « nec nihil nec omne » i. e. « aliquod. »

Sit ergo terminus definitus a neutraliter disiungendus. Patet, terminum a ut definitum et totum idem valere atque « omne a. » Si a' ponatur aliqua pars termini a, erit tum a' tum vero $(a - a')$ singulatim « aliquod a. » Si demum a' ponatur æquale termino a, erit $(a - a') = (a - a) = 0\,a$, hoc est « nullum a » (omne a excepto omni a).

Ex quo evidenter apparet magna differentia inter « non-a » et « nullum a. » Etenim « non-a » signandum est per (A — a) et dicit : Omne A præter ea, quæ sunt a, v. gr. « animal non-homo » vel simpliciter « non-homo » dicit : Omne animal excepto illo, quod est homo. Contra « nullum a » dicit : Omne a excepto omni a, et signatur per $(a - a)$, v. gr. omnis homo dempto omni homine = nullus homo. Quæ distincta signatio est in arte syllogistica magni momenti.

9. Itaque « omne, aliquod, nihil » sunt tres gradus neutrales participationis e toto. Horum trium bina nequaquam sunt sibi opposita, v. gr. nihil et omne non sunt contraria, sed singula sunt reliquis binis *neutralia,* scilicet quodvis est neutrum reliquorum duorum : nihil est nec aliquod nec omne; aliquod est nec nihil nec omne; omne est nec nihil nec aliquod.

At singula habent suum oppositum : nihil et non-nihil; aliquod et non-aliquod; omne et non-omne.

Si e tribus neutralibus quodvis positive statuitur, est determinatum

ad unum, quia eo ipso reliqua duo excluduntur. V. gr. si statuitur esse aliquod, eo ipso excluditur esse aut nihil aut omne.

E contra si e tribus neutraliter disiunctis quodvis negative statuitur, erit quidem determinatum, sed non ad unum, verum ad duo alternatim sumenda. V. gr. si statuitur esse non-omne, per hoc negatur solum unum e tribus, scilicet omne, remanent autem reliqua duo possibilia, et quidem, quum sint inter se neutralia, hæc duo erunt possibilia nonnisi alternatim, scilicet non-omne est aut aliquod aut nihil. Eadem ratione non-nihil vel non-nullum est aut aliquod aut omne. Demum non-aliquod est aut omne aut nihil. Usum loquendi contrarium, quo « non-nihil » vel « non nullus » restringitur ad unum scilicet ad solum « aliquod » vel « aliquis », ut arbitrarium, in syllogistica saltem arte omnino reiiciendum putamus.

Ergo v. gr. non-omnis homo est aut aliquis aut nullus homo; nonnullus homo est aut omnis aut aliquis homo; non-aliquis homo est aut omnis aut nullus homo. Non-nihil æquipollenter exponitur etiam per « aliquod saltem », sub quo intelligi potest etiam omne. Similiter non-omne æquipollet cum « ad summum aliquod », sub quo intelligitur etiam nihil.

Per se patet, terminos negativos imo et indefinitos æque posse in partes neutrales disiungi, ac terminos positivos; v. gr. non-homo ut totum disiungitur modo neutrali sic : omnis non homo, aliquis non homo, nullus non-homo. Hæc posterior positio, scilicet « nullus non-homo », usu loquendi vulgari ponitur æquipollere cum « omnis homo », quod est falsissimum, nam « nullus non-homo » signandum est per $(A - a) - (A - a) = 0$; e contra « omnis homo » signari debet vel positive per a, vel oppositive seu negative per $A - (A - a) = a$. — De reliquis disiunctionis speciebus, heterogenitate inquam et alienitate, ut disseramus præter nostrum esset scopum.

10. Secundo agendum *de propositione*. Loquimur de propositione mentali simpliciter seu de iudicio, quod est secundus *modus sciendi*. Forma propositionis est *ratio conveniendi* binorum terminorum; quæ cum sit quincuplex, scilicet convenientia in essentia, aut in adiecto, aut in relatione, aut in qualitate, aut in modalitate; ideo propositionum quoque totidem genera distinguenda sunt, nempe : propositio essentialis sive quantitativa, propositio inhærentialis, propositio relationalis, propositio qualitativa, propositio modalis.

Quævis propositio data potest omnium quinque generum formam induere. In specie omnes propositiones possunt, ut notum est, in formam propositionis essentialis seu quantitativæ redigi, quod in posterum quoad omnes propositiones factum esse supponimus. Solum itaque de propositione quantitativa loquimur, in qua sub binorum terminorum conveniendi ratione *æqualitas* seu convenientia *in quantitate* essentiæ intelligenda est.

11. Forma dat esse rei. Forma propositionis ergo, quæ est convenientia binorum terminorum, dat esse rei, puta propositionis, ita ut sine convenientia nulla sit propositio.

Quum itaque Aristotelici iudicium definiunt « actum mentis, quo binas ideas aut affirmando componit aut negando separat », et hanc aut affirmandi aut negandi rationem dicunt iudiciorum « qualitatem », secundum quam iudicia dividunt in affirmativa et negativa : per hoc apertissime peccant contra principalem nativamque omnis iudicii rationem, quæ est convenientia, ita ut iudicium revera sit actus mentis, quo binarum idearum conveniendi rationem cognoscit, hacque non cognita nullum sit iudicium.

Hoc apertum fit etiam ex analogia iudicii mathematica, puta ex æquatione. Mathematici aperte falsa docerent dicendo, æquationem esse actum mentis, quo binas quantitates aut affirmando æquales, aut negando inæquales ponit. In quavis enim æquatione necessario ponenda est æqualitas, adeo ut si æqualitas desit, eo ipso nulla sit æquatio, sed sit sola inæquatio. Hac omnino ratione et in Dialectica dicendum est, in omni iudicio necessario esse ponendam convenientiam binarum idearum, qua deficiente vel non cognita, nullum esse iudicium.

12. Si obiicitur, omnem negationis rationem in eo esse sitam, ut separet, ergo neque in propositione negativa agi de convenientia, sed de separatione binarum idearum ; respondeo, obiectionem adeo esse vagam, ut in ea vera cum falsis confundantur. Tota negationis ratio in eo est sita, ut sit exclusiva positi inclusiva oppositi, cum semper et necessario sit disiunctio toti in duo (n. 6 et 7). Quum dicis : Non-*a*, negas *a*, et affirmas — *a*, i. e., definite, (A — *a*).

De ratione cuiuscunque termini est, habere aliquantam essentiam seu extensionem, quæ potest esse etiam nullius valoris i. e. = 0. Si negas terminum, per hoc non dicis, de ratione termini negativi esse, non habere extensionem, quod esset absurdum, sed affirmas extensionem illi esse eam, quæ est positæ opposita, nec refert, utrum extensio sive posita sive opposita sit talis vel alius vel etiam nullius valoris. Ergo verum quidem est, negatione « separari » i. e. disiungi terminum positivum ab oppositivo, at non est verum, negatione negari rationem extensivam termini negativi.

Idem dic de negatione propositionis. Ad intelligendam veram propositionis negativæ rationem probe distingue inter negativitatem terminorum propositionis, et inter negativitatem ipsius propositionis.

Quantum ad primam : Negativitas terminorum propositionis tantum abest ut sit negatio convenientiæ inter eos, ut potius omnino evidens sit, ad formandam propositionem e terminis negativis inter hos eodem prorsus modo atque inter positivos necessario requiri convenientiam. Quum dicis : Non-homo est aliquod intellectivum, vel : Non-corpus

est non-grave, asseris convenientiam binorum terminorum, etsi negativorum, non vero « separas » eos. Et quia gradus conveniendi binorum terminorum est disiunctive triplex, scilicet convenientia potest esse aut totalis, aut partialis, aut nulla (n. 8 et 9), patet omnino, in illo etiam casu agi de convenientia, quo hæc asseritur ut partialis imo ut nulla, v. gr. quum dicis : Nullus homo est leo, proprie dicis : Omnis homo excepto omni homine est (=) omnis leo excepto omni leone, ergo adæquas, non vero « separas » binas extensiones nullius valoris seu binos terminos nullius extensionis $(a - a) = (b - b) = 0$.

Quantum ad secundam : Negativitas ipsius propositionis est negatio convenientiæ talis, non vero negatio convenientiæ simpliciter. Quum dicis : Non [Omnis homo est omnis doctus], nequaquam « separas » binos terminos quasi non convenientes, sed solum asseris, aliam esse inter eos conveniendi rationem, quam quæ in propositione enuntiatur, v. gr. esse aut : Omnis homo est aliquis doctus, aut : Aliquis homo est omnis doctus, aut : Nullus homo est doctus, etc.

Absolute ergo tenendum est, omnis propositionis rationem principalem esse convenientiam inter binos eius terminos, nec recte loqui Aristotelicos de « separatione » terminorum in propositione negativa.

13. Occasio errandi Aristotelicis lingua græca et latina fuisse mihi videtur. In his enim linguis, sicut et in quibusdam aliis, æqualitas binorum terminorum, quæ est ratio principalis propositionis quantitativæ, proprio signo, binis interposito terminis, notatur vocaturque copula. In quibusdam linguis, v. gr. in hungarica, tale signum deest, terminique propositionis simpliciter una ponuntur. V. gr. quod latine dicitur : Homo est mortalis, lingua hungarica sic exprimitur : Homo mortalis.

Ex iis linguis, quæ utuntur copula, aliquæ signum negationis vel oppositionis, quod per se et immediate terminum, non vero propositionem afficere natum est, signum inquam « non » in propositione vocali non, ut conveniens esset, termino negando, sed copulæ præponunt. Ita fit in linguis græca et latina, non vero in germanica. V. gr. latine dicitur : Homo non est Deus, loco Homo est non Deus, sicut germanice recte dicitur : Der Mensch ist nicht (vel kein) Gott, non vero : « Nicht ist » vel « kein ist. »

Iam ista linguæ græcæ et latinæ licentia dicendi, æquo largior, videtur ansam dedisse Aristotelicis, referendi signum negationis « non » ad copulam i. e. ad signum æqualitatis, adeoque distinguendi iudicia in « est » et iudicia in « non est », hoc est in copulativa (affirmativa) et separativa (negativa). Quod est, ut ostendimus, contra nativam ac principalem propositionis vel iudicii rationem, puta convenientiam.

14. Simili modo reprobanda sunt etiam, quæ Aristotelici de partitione propositionis secundum quantitatem docent. Quantitatem proposi-

tionis determinari dicunt ab extensione, quam in ipsa subiectum obtinet, intelligendo sub extensione subiecti non eam, quæ sola definitione datur, sed hanc, prout potest disiungi secundum modos neutralitatis (n. 8 et 9).

Pro extensione itaque subiecti distinguunt propositionem singularem, particularem, universalem et indefinitam. Propositio singularis, ut hic ab Aristotelicis sumitur, est propositio subiecti numerice determinati, qua ratione posset distingui etiam propositio dualis, ternaria, etc.; quia igitur hæc sunt species non dialecticæ, sed arithmeticæ, de iis nihil amplius dicendum.

De propositione indefinita tene sequentia. Per se patet, solas propositiones quantitativas posse secundum diversas terminorum quantitates in aliquas classes dividi. Quantitas seu extensio terminorum tota eorum definitione datur. At in propositione æqualitas binorum terminorum non semper et necessario, imo fere nunquam sumitur pro tota unius vel utriusque termini extensione, sed etiam tantum pro parte, imo etiam pro nulla. Ideo propositio talis, in qua termini æquantur solum ut sunt definiti et absque disiunctione neutrali, v. gr. Homo est animal, loco : Omnis homo est aliquod animal, intantum est indefinita, inquantum nullo signo exprimitur, quanta extensio unius termini æquetur quantæ extensioni alterius termini. Quam ob causam talis propositio indefinita est potentialiter aut singularis, aut particularis, aut universalis, cum his igitur pessime condividitur, quia pessime condividitur genus suis speciebus.

Propositiones indefinitæ sunt solum abbreviationes in sermone vulgari et plerumque sumuntur in sensu propositionis universalis, quod tamen, ut iam pluries innuimus, in Dialectica non tacito subintelligi, sed signo proprio debet significari.

15. Quod autem dicunt extensionem propositionis determinari ab extensione, quam in ipsa subiectum obtinet, prædicati extensione determinata nonnisi definitione : hoc ipso agnoscunt quidem, per se et immediate quantitatem non spectare ad propositionem, sed ad terminos eius; at in hoc nimis peccant, quod solam subiecti extensionem putent accuratius determinandam, cum tamen eadem omnino causa extensio prædicati quoque sit determinanda ultra eius definitionem, quia hoc neglecto propositio manet prædicati indeterminati sive semi-indefinita.

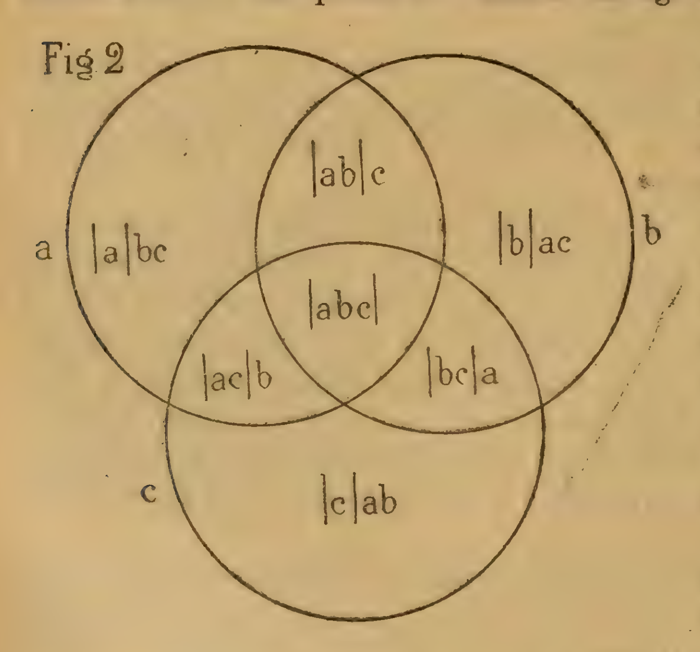
In omni quippe propositione determinata, ut supra iam innuimus, bini termini non simpliciter ut sunt definiti, sed ut sunt secundum partes neutrales disiuncti, invicem adæquantur. Id enim agitur in omni propositione quantitativa, ut determinetur, quanta pars extensionis unius termini *æquet* cum quanta parte extensionis alterius termini. Ergo extensio illa, quæ binis terminis est communis i. e. secundum

quam sunt æquales, debet in utroque termino ut toto seorsim determinari secundum gradum participationis e toto, quum in utroque possit esse aut « omnis », aut « aliqua », aut « nulla » extensio extensionis totalis termini.

Iam partitio sive disiunctio propositionum secundum quantitatem i. e. secundum gradum extensionis communis, participantis e singulis terminis ut totis vel definitis, ex his, quæ dicta sunt, rectissime potest peragi, quod Aristotelicis, solam subiecti extensionem respicientibus, male succedere debuit. Quod ut bene perspiciatur, quædam præmittenda sunt.

16. Extensio termini potest valde bene illustrari extensione plani non solum circulari, sed qualicunque linea terminati. Porro eadem hæc extensio termini potest breviter etiam more mathematico ideogrammatibus a, b, c, x,.., signari. Item oppositio terminorum potest signis mathematicis, + et —, exprimi. Extensionis, ut definitæ, partes neutraliter disiunctas signamus methodo valde perspicua simul et simplici, quam excogitavit *cl. Hermannus Scheffler Brunsvicensis*, vir ingeniosissimus (*Die Naturgesetze*, tom. III), quamque paucis nunc exponimus.

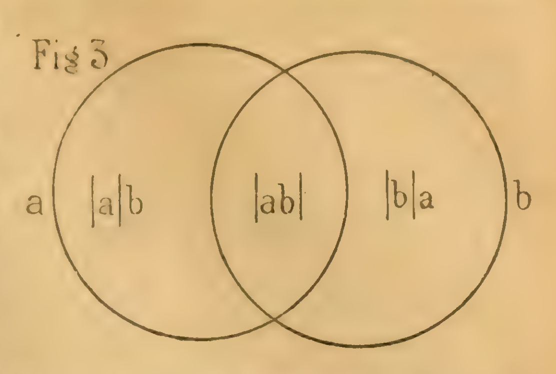
Quivis terminus potest vel in se, ut genus, in partes seu species disiungi, vel relate ad alium aliosve terminos. Prior disiunctio est divisio termini simpliciter, posterior vero est divisio binorum vel quaternorum, etc., secundum extensionis partes illis communes et non communes. De hac posteriori solum hic agitur.



Sint itaque v. gr. tres definiti termini, a, b, c, secundum extensiones suas communes et non communes disiungendi. Extensiones binorum vel trinorum disiunctas ita signamus, ut terminos communicantes intra parenthesin, exclusos vero extra parenthesin ponamus sic : $|abc|$, $|ab|c$, $|ac|b$, $bc|a$, $|a|bc$, $|b|ac$, $|c|ab$. Sicut e fig. 2 patet, $|abc|$ significat partem extensionis trinis terminis communem, $|ab|c$ partem binorum, a et b, terminorum communem excluso omni c, $|b|ac$ significat partem extensionis termini b excluso omni a et omni c, et sic in aliis. Si duo tantum sumantur termini, puta a et b, partes relativæ erunt : $|ab|$,

$|a|b$, $|b|a$. Fig. 3. Si plures sint termini, res eodem modo instituitur.

17. Iam ut omnes possibiles binorum terminorum conveniendi modos determinemus, oportet modum generalem statuere, illum scilicet, in quo quævis pars extensionis sit actu signata nec ulla earum annihilata. Hæ partes dein debent in formula generali ut *variabiles* considerari, quod præfixo illis signo V notamus, v. gr.



$V|ac|b$ significat, particularitatem $|ac|b$ esse valoris variabilis. Cuiusvis particularitatis variabilis valor est, æque ac extensio cuiusvis termini, determinabilis secundum tres gradus neutrales : omne, aliquod, nihil.

Itaque modus generalis propositionis simplicis facili negotio eruitur e figura 3, in qua a et b sunt termini definitione dati, $V|a|b$ est pars extensionis termini a, quæ est exclusa e termino b; $V|b|a$ est pars extensionis b, quæ est exclusa e termino a; $V\,|ab|$ est pars extensionis utriusque termini communis. Ex his deducitur binorum terminorum modus conveniendi generaliter sic :

$$V|ab| = a - V|a|b;$$
$$V|ab| = b - V|b|a;$$

ergo :

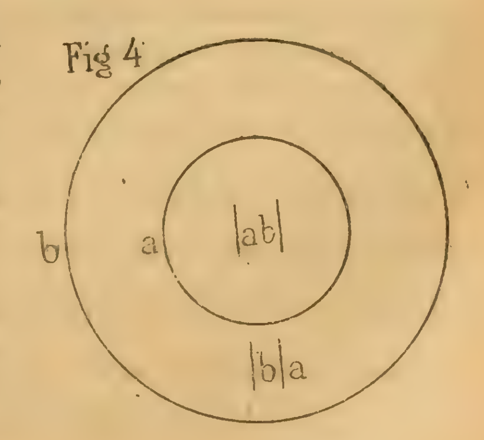
1) $$a - V|a|b = b - V|b|a,$$

vel transponendo :

2) $$a + V|b|a = b + V|a|b.$$

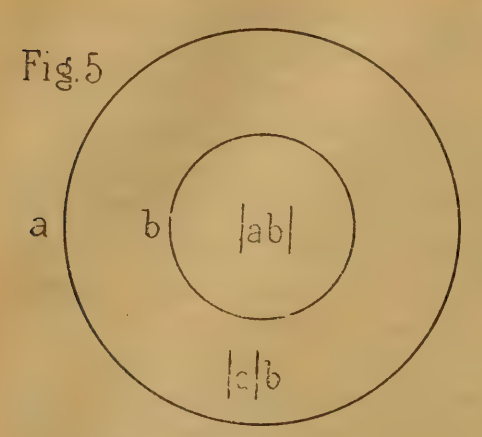
Si in hac formula functionali particularitates variabiles disiungendo determinentur secundum tres neutralitatis modos, ipsa formula ordine determinabitur ad singulos propositionis quantitativæ *modos* simplices, quos iam, additis figuris ac brevi commentatione, enumeremus.

18. *Primus modus* propositionis quantitativæ simplicis est : $a = b$, vocaturque *propositio universalis simpliciter*. In hac propositione est tum $V|a|b$, tum $V|b|a = 0$, ergo $V|ab|$ est $= a = b$. V. gr. : Omne corpus est omne grave.



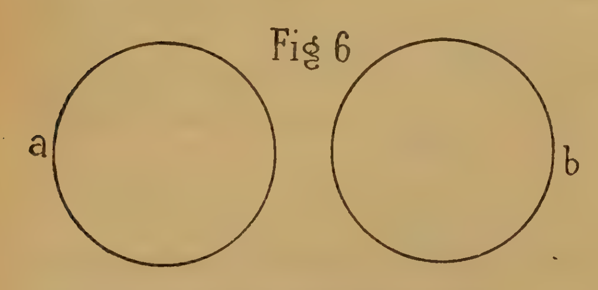
Secundus modus est : $a = b - |b|a$, vocaturque *propositio comprehensa*. In ea est : $V|a|b = 0$, $V|b|a = |b|a$, i. e. pars actualis extensionis termini b, proinde est minor toto b, at maior nullo b; erit ergo : $V|ab| = a = b - |b|a$. Vide figur. 4. V. gr. : Omnis homo est

aliquod mortale, i. e. omne mortale exceptis iis, quæ sunt mortalia at sunt non-homo.



Tertius modus est : $a - |a|b = b$, vocaturque *propositio comprehensiva.* In ea habet $V|a|b$ valorem intra terminos a et $0.a$ positum, proinde est $a > |a|b > 0$; $V\ |b|a = 0$; est ergo : $V|ab| = a - |a|b = b$ Vide fig. 5. V. gr. : Aliquis mortalis est omnis homo, vel præcise : Omnis mortalis exceptis iis, qui sunt mortales at sunt non-homines, est omnis homo excepto nullo.

Quartus modus est : $a - |a|b = b - |b|a$, vocaturque *propositio particularis simpliciter.* In ea tum $V\,|\,a\,|\,b$, tum $V\,|\,b\,|\,a$ habent valorem vere particularem, ergo : $V|a|b = a - |a|b = b - |b|a$. Vide figur. 3. V. gr. : Aliquis medicus est aliquis germanus, vel præcise iuxta formulam : Omnis medicus exceptis iis, qui sunt non germani, est omnis germanus exceptis iis, qui sunt non medici.



Quintus modus est :$(a - a) = (b - b)$, vocaturque *propositio negativa* vel *exclusiva simpliciter.* In ea est $V|a|b = a$, $V|b|a = b$, ergo $V|ab| = a - a = b - b = 0$. Vide fig. 6. V. gr. : Nullus homo est leo, vel præcise : Omnis homo excepto omni homine est omnis leo excepto omni leone.

Discussio dialectica formulæ generalis sub 1) nullos alios præter quinque enumeratos modos propositionis quantitativæ simplicis admittit. Ad simplices vero reducuntur compositæ. — Hos propositionis quinque modos simplices posthæc ita notamus, ut quemvis solum proprio numero allegemus, v. gr. : *prop.* 1, *prop.* 4, etc.

19. Ut ex ipsa cuiusvis modi formula appareat, qua ratione in eo sit determinatus valor particularitatis variabilis e formula generali, signo V adiungimus indices terminationis. V . gr. $\overset{|a|b}{\underset{0}{V}}\,|a|\,b$ significat, hanc particularitatem posse accipere valorem æqualem aut nihilo (0) aut parti $|a|b$; $\overset{|a|b,\,a}{\underset{0}{V}}\,|a|b$ significat, valorem huius particularitatis esse aut $= 0$, aut $= |a|b$, aut $= a$; $\overset{|a|b}{\underset{|a|b}{V}}|a|b$ significat, valorem esse unicum, scilicet $= |a|b$. Et sic in aliis. Est itaque :

formula propositionis 1, $a - \overset{0}{\underset{0}{\mathrm{V}}}|a|b = b - \overset{0}{\underset{0}{\mathrm{V}}}|b|a$;

» » 2, $a - \overset{0}{\underset{0}{\mathrm{V}}}|a|b = b - \overset{|b|a}{\underset{|b|a}{\mathrm{V}}}|b|a$;

» » 3, $a - \overset{|a|b}{\underset{|a|b}{\mathrm{V}}}|a|b = b - \overset{0}{\underset{0}{\mathrm{V}}}|b|a$;

» » 4, $a - \overset{|a|b}{\underset{|a|b}{\mathrm{V}}}|a|b = b - \overset{|b|a}{\underset{|b|a}{\mathrm{V}}}|b|a$;

» » 5, $a - \overset{a}{\underset{a}{\mathrm{V}}}|a|b = b - \overset{b}{\underset{b}{\mathrm{V}}}|b|a$.

Ex his formulis iam apertissimum fit, in quovis tali modo valorem particularitatum variabilium ad unicum valorem esse terminatum, at simul in quovis modo singulo alia et alia ratione. Ideo propositiones istæ dicuntur *propositiones determinatæ ad unum,* scilicet *modum.* Et simul ita sunt ab invicem disiunctæ, ut stante una, reliquæ eo ipso excludantur.

De propositionibus, in quibus unus vel alter vel uterque terminus sumitur actu particularis (prop. 2, 3 et 4), nota quod sequitur. Quum « aliquod » tantum sit ac « nec omne nec nihil », patet, modum quartum, i. e. propositionem particularem simpliciter, esse complexam, hoc est secundum unam partem esse positivam (« nec nihil ») et secundum alteram partem esse negativam (« nec omne »). Ideo potest vel complexe et præcise, vel abbreviate aut solum affirmative aut solum negative vocabulis exprimi. V. gr. : complexe et præcise expressa : Omnis medicus exceptis aliquibus (nongermanis) est omnis germanus exceptis aliquibus (nonmedicis), abbreviando exprimitur positive : Aliquis medicus est aliquis germanus, negative : Aliquis medicus est aliquis non germanus. Idem dic de modis secundo et tertio, inquantum habent unum terminum actu particularem.

Propositio exclusiva simpliciter (prop. 5) est captiosa nimis, — sicut in mathesi quoque $0.a = 0.b$ vel $(a - a) = (b - b)$ est æquatio nimis fallax —, ideo urgente casu accuratissime sic debet exprimi : Omne *a* excepto omni *a* quod est non-*b*, est omne *b* excepto omni *b* quod est non-*a*.

His præmissis facile patebit in exemplo, quinque modos simplices ita esse ab invicem disiunctos, ut stante uno, hoc ipso reliqui excludantur. V. gr. : si est vera : Omnis homo est aliquis mortalis (prop. 2), eo ipso falsæ sunt : Omnis homo est omnis mortalis (prop. 1), Aliquis homo est omnis mortalis (prop. 3), Aliquis homo est non mortalis (prop. 4), Nullus homo est mortalis (prop. 5).

20. Determinatio propositionis ad unum modum est determinatio propositionis dialectice perfecta. At potest esse propositio etiam minus perfecte determinata, scilicet vel simul ad duos, vel ad tres, vel ad

quattuor, vel ad quinque modos disiuncte possibiles. Quia nimirum quinque sunt propositionis modi simplices, ex his possunt aut bini, aut terni, aut quaterni, aut quini, data unica propositione potentialiter exprimi, quæ proinde *propositio potentialis* æque admittit duos, vel tres, vel quattuor, vel quinque modos simplices ut disiunctive possibiles.

Propositio determinata ad duos est illa, cuius unus alterve terminus est determinatus ad duo (n. 9), alter ad unum. V. gr. : Non aliquod corpus est omne grave, hos duos disiuncte admittit modos simplices : Aut omne aut nullum corpus est omne grave. Hæc : Saltem aliquod corpus est omne grave, admittit : Aut aliquod aut omne corpus est omne grave. Hæc : Ad summum aliquod corpus est omne grave, admittit : Aut nullum aut aliquod corpus est omne grave.

Propositio determinata ad tres est illa, cuius unus terminus est nulla disiunctione neutrali determinatus, sed ponitur simpliciter ut definitus. V. gr. : Homo est omnis medicus ; sensus disiuncte possibilis est triplex : Aut omnis, aut aliquis, aut nullus homo est omnis medicus.

Propositio determinata ad quattuor est illa, qua e quinque modis propositionis simplicis, unus negatur, ita ut quattuor reliqui disiuncte maneant æque possibiles. V. gr. : Non [Omne corpus est aliquod grave]. Sensus est quadruplex : Aut omne corpus est omne grave, aut aliquod corpus est omne grave, aut aliquod corpus est aliquod grave, aut nullum corpus est grave.

Propositio determinata ad quinque est illa, quæ exprimitur formula 1) generali, in qua particularitates omnes sunt variabiles. Hæc propositio dicitur potentialis simpliciter.

Omnes istæ propositiones potentiales possunt, ut patet, ratione supra (n. 19) exposita, etiam formulis ideographicis exprimi, quod brevitatis causa omittimus.

21. His explicatis facile patebit, erroneam omnino esse doctrinam Aristotelicorum de divisione propositionum secundum « qualitatem » et quantitatem in universalem affirmativam (A), universalem negativam (E), particularem affirmativam (I), particularem negativam (O).

Cuius divisionis error adeo est manifestus, ut mirum sit nimis, eum tot sæculorum decursu non fuisse detectum. Duo extrema A et E unum tantum possunt habere medium logicum, scilicet « nec A nec E » vel « partim A partim E. » Ergo propositio particularis solum una esse potest, quia partim affirmans eo ipso est simul partim negans et viceversa. Si dico, Aliquod *a* est *b*, eo ipso simul dico, Aliquod *a* est non *b*, quia secus omne *a* esset *b*.

Res exemplo patebit. Animalia sunt aut omnino terrestria, aut omnino aquatilia, aut neque omnino terrestria neque omnino aquatilia. Quot ergo sunt classes animalium sic disiunctæ? Nequaquam quattuor, sed

tantum tres : terrestria, aquatilia et amphibia. Amphibia pessime disiungerentur in duas classes, scilicet in animalia non omnino terrestria et animalia non omnino aquatilia, quum hæc duo coincidant in unum. Sic ergo nec propositio particularis recte dividitur in affirmativam et negativam, quia affirmativa partim eo ipso, quod solum partim affirmet, est simul partim negativa.

Insuper ex istis quattuor aristotelicis propositionibus sola universalis negativa (E) est determinata ad unum, reliquæ tres vero sunt singulæ determinatæ ad tres. In specie propositio A est determinata ad tres; Aristotelici enim nullam faciunt distinctionem, utrum propositio A sit aut universalis simpliciter (prop. 1), aut universalis secundum unum (prop. 2) vel alterum terminum (prop. 3). Propositio I est determinata ad tres, quum sub ea intelligi possit aut prop. 2, aut prop. 3, aut prop. 4; idem omnino dic de propositione O.

Ergo Aristotelicorum propositiones A, I, O, sunt imperfecte determinatæ seu sunt propositiones potentiales, quo defectu in Syllogistica plurimi modi cuiusvis figuræ, ut notum est, inutiles fiunt, imo etiam conclusiones modorum utilium sunt pleræque nonnisi propositiones potentiales, ut mox dicetur.

22. Aristotelici doctrinæ suæ de divisione et determinatione propositionum, quam vitiosam imperfectamque demonstravimus, superstruunt doctrinam suam *de oppositione, de æquipollentia* et *de conversione* propositionum, quæ tota, falso innixa fundamento, nonnisi falsa vanaque esse potest. Quod perpaucis ordine absolvemus.

Oppositio vel contrarietas semper et necessario est duorum tantum, quorum unum ponitur simpliciter diciturque positivum, alterum ponitur negatione istius positivi diciturque negativum; utraque dicuntur invicem opposita, contraria, contradictoria. V. gr. : homo et non-homo, ego et non-ego, omne et non-omne, nihil et non-nihil, punctum et non-punctum, linea et non-linea etc. sunt bina opposita, contraria, contradictoria.

Oppositio superstruitur quidem positioni absolutæ, tamen differt ab ea toto suo principio. Eodem modo neutralitas superstruitur oppositioni, heterogeneitas neutralitati, etc., tamen quævis a quavis alia toto suo principio differt. Neutralitas est disiunctio ad tria, quæ sunt invicem neutralia; v. gr. : ego, tu et ille, vel : longitudo, latitudo et altitudo, vel : nihil, aliquod, omne, etc., sunt semper et necessario trina tantum, quorum singula sunt reliquis binis neutralia, non vero contraria vel opposita vel contradictoria. Heterogeneitas est disiunctio ad quattuor, quæ sunt inter se heterogenea; v. gr. : punctum, linea, superficies, spatium cubicum, vel : modus, individuum, species, universum, etc.

Ergo oppositio propositionum quoque est semper et necessario duarum tantum, quarum una ponitur simpliciter, altera ponitur negatione

istius positæ. Propositiones hæ dicuntur oppositæ vel, quod idem est, contrariæ vel contradictoriæ, et stante una, semper et necessario excluditur altera, et exclusa una semper et necessario ponitur altera.

Oppositio propositionum ab Aristotelicis tota coufunditur cum oppositione et neutralitate terminorum propositionis, ut iam exposuimus (n. 12). In specie propositiones suas A, E, I, O, vitiose, ut demonstravimus, disiunctas et imperfecte determinatas, binas atque binas conferunt finguntque inter singulas binarum diversas « oppositiones », puta inter A et E « contrarietatem », inter I et O « subcontrarietatem », inter A et O, E et I oppositionem « contradictoriam », inter A et I, E et O « subalternationem. » V. gr. : A et E « contrarias » sola qualitate differre dicunt, quantitate vero non differre ; ergo, quia quantitatem propositionis determinari dicunt solum ab extensione subiecti, « omne *a* » (A) et « nullum *a* » (E) ponunt non differre quantitate, quod qui illis credat est nemo. At ne longa sit de re vana oratio, solum de « contradictoriis » et de « subalternis » pauca addimus.

23. Docent « contradictorias » nec simul veras nec simul falsas esse posse. Hoc utique necessario requiritur in quovis propositionis modo recte disiuncto et determinato ad unum, ut de nostris demonstravimus (n. 19). At vero Aristotelicorum ne « contradictoriæ » quidem, ut de reliquis taceam, satisfaciunt tali requisito ; falso enim contendunt, eas simul falsas esse non posse, quum reapse A et O possint esse simul falsæ et vera E, item E et I possint esse simul falsæ et vera A ; quod utrumque millenis posset illustrari exemplis (demonstratum habes in n. 20 et 21 fin.). V. gr. : Omnis homo est leo (A), Aliquis homo non est leo (O), simul sunt falsæ, vera est : Nullus homo est leo (E) ; vel : Nullum corpus est grave (E), Aliquod corpus est grave (I), sunt simul falsæ, vera est : Omne corpus est grave (A).

Quantum ad « subalternationem » : Universalis affirmativa includit quidem particularem, imo etiam universalem negativam, at non in facto esse, sed solum in fieri, nempe ut stadia « subalternatione » supergressa. In facto esse, hoc est ut stadia disiuncta (gradus), omnes istæ propositiones sunt ab invicem necessario disiunctæ et una posita ceteræ excluduntur. Pateat res exemplo. Altitudo corporis mei erat quondam nulla, deinde facta est unius, duorum, quattuor, quinque pedum ; cum facta est sex pedum, iam non potest dici, eam esse etiam quinque, aut quattuor, etc., pedum. Vel etiam : ex hoc, quod sit $8 = 2 \times 4$, nequaquam sequitur, esse etiam « subalterne » $7 = 2 \times 4$, $6 = 2 \times 4$, $5 = 2 \times 4$, $0 = 2 \times 4$, etc., quia peccatur contra principalem omnis æquationis rationem, puta æqualitatem. Eodem modo ex hac propositione, Omne corpus est grave, non sequitur seu « includitur » subalterne, etiam aliquod corpus esse grave, vel etiam nullum corpus esse grave, sed sola manet vera, quæ est prima, secus peccaretur contra nativam principalemque

omnis propositionis rationem, puta convenientiam binorum terminorum.

At possunt diversissima stadia sive gradus utriusque simul termini propositionis æqualia poni, dummodo æqualitas servetur. Quod fit per actus utrinque identice applicatos, qua ratione formantur propositiones æquipollentes, ut mox videbimus. V. gr. : ex hac, Omne corpus est omne grave, per actus utrinque identicos recte formantur, Aliquod corpus est aliquod grave, Nullum corpus est nullum grave ; vel ex hac : Omnis homo est aliquod mortale, per actus identicos formantur, Aliquis homo est aliquorum mortalium aliquod mortale, Nullus homo est aliquorum mortalium nullum mortale.

24. *Æquipollentiæ* genuinam rationem Aristotelici minime perspectam habuerunt. Docent enim, propositiones æquipollentes esse eas, quæ idem significant, non tamen iisdem, sed æquivalentibus signis. Agunt igitur solum de æquipollentia signorum, quæ per se pertinet ad Semioticam, et nil dicunt de æquipollentia propositionum seu iudiciorum, de qua sola quæritur per se in Dialectica.

Est autem æquipollentia propositionum ea, quæ efficitur per actum in utroque propositionis termino identice applicatum, adeo ut data propositio per talem actum, salva convenientia terminorum, in alias atque alias propositiones transmutetur, quæ omnes inter se æquipollentes dicuntur. V. gr. : ex hac propositione : Omne corpus est omne grave, per actus utrinque identicos nascuntur sequentes aliæ et aliæ, i. e. nunquam præcise idem exprimentes, propositiones inter se æquipollentes : Aliquod album corpus est aliquod album grave, Nullum corpus ferreum est nullum grave ferreum, Omne corpus vivens est omne grave vivens, etc. Sicut in Algebra ex data æquatione, $a = b$, nascuntur æquationes æquipollentes quotvis : $ma = mb$, $\frac{a}{m} = \frac{b}{m}$, $\log a = \log b$, $a^n = b^n$, etc.

Modus specialis construendi propositiones æquipollentes est terminorum *transpositio,* ut fit in æquatione mathematica. V. gr. : Omnis homo est aliquis mortalis, transmutatur transpositione in æquipollentem : Omnis homo, additis iis mortalibus, qui sunt non-homo, est omne mortale. Quod valde perspicuum est in ideogrammate : $a = b - |b|a$; per transpositionem (seu addito utrinque $|b|a$) fit æquipollens : $a + |b|a = b$. Et sic in aliis.

At talis transformatio per actus identicos sæpe valde est difficilis, quia, in propositionibus imprimis vocalibus, identitas actus non semper facile observatur, etsi multo facilius in propositionibus ideographice signatis.

Aristotelici totam suam hac de re doctrinam tali versu complectuntur : « Præ contradic; post contrar; præ postque subalter. » Totam hanc doctrinam vitiosam esse, solius primæ regulæ examine brevi ostendi-

mus. Hæc regula docet : Negatio præposita subiecto propositionis facit eam suæ contradictoriæ æquipollentem. Minime gentium. V. gr. data est propositio : Omnis homo est doctus; huius « contradictoria » est : Aliquis homo non est doctus, quæ secundum regulam dicitur æquipollere huic : Non omnis homo est doctus. Quod est aperte falsum; nam « non omnis » est aut « aliquis » aut « nullus », ergo nequaquam est solum « aliquis. » Res melius patet, si loco hominis ponis lapidem. — Idem fere dicendum de reliquis regulis.

25. Ex hoc, quod in propositione quantitativa ratio conveniendi binorum terminorum sit æqualitas extensionis determinatæ unius termini cum extensione determinata alterius termini — necessario sequitur, *primo,* in propositione quantitativa neutrum terminum posse habere rationem sive subiecti sive prædicati, eo quod talis ratio per se ad iudicia inhærentialia pertineat, nec æqualitas terminorum determinata talem inter æquales distinctionem patiatur. Sequitur, *secundo,* falso dici unum terminum minorem, alterum maiorem, quum revera sint determinati æquales; nisi quod tale quid ad abbreviandum loquendi scribendive modum in linguis vulgaribus ex hominum arbitrio frequentetur, quin tamen in arte dialectica recte admitti possit. Sequitur, *tertio,* omnes propositiones *simpliciter esse convertibiles,* quia æqualitas duorum semper et necessario est reciproca.

De conversione propositionum quantitativarum in specie notamus sequentia.

Si est $a = b$, erit certe et necessario etiam $b = a$. Verum ut propositio ita simpliciter sit convertibilis, necessario requiritur, ut terminus uterque, quantum ad extensionem mutuo æqualem, sit omnino determinatus, sin minus, propositio in genere non erit simpliciter convertibilis, sed eius conversio secundum regulas speciales debet institui.

Nostri propositionum modi ita sunt determinati, imprimis ideographice, ut omnes sint simpliciter convertibiles. Econtra modi Aristotelicorum omnes, excepto unico E, solum priorem propositionis terminum (subiectum) habent determinatum, alterum (prædicatum) vero nonnisi definitum. Conversionem igitur ita instituunt, ut prius, divinando utique, prædicatum determinent ponantque in loco subiecti, subiectum vero, omissa determinatione, solum ut definitum in loco prædicati ponant. V. gr. : Omnis homo est mortalis, convertitur ab iis sic, ut prædicatum determinent ad « aliquis mortalis », subiectum vero, omissa determinatione « omnis », solum ut definitum ponant in loco prædicati.

Sic vero rem, quæ, signato determinate utroque termino, fit simplicissima, mirum in modum implicant, statuendo regulas speciales de conversione simplici, de conversione per accidens, de conversione per contrapositionem, compositis hexametris de « Feci », de « Eva » et de « Asto. »

Nos omnes istas regulas et hexametros reddimus futiles unico hoc monito : *Si accurate signes, sicut mente cogitare debes, propositionem, habebis semper propositionem simpliciter convertibilem.*

Sit exemplo sola conversio propositionis O, quam « nullius conversionis, proprie dictæ, capacem » dicunt. V. gr. : Aliquis homo non est grammaticus. Signetur accurate sensus : Omnis homo, excepto homine non-grammatico, est omnis grammaticus ; vel ideographice : $a - |a|b = b$ (prop. 3). Conversione simplici fit : $b = a - |a|b$, i. e. : Omnis grammaticus est aliquis homo. Vel propositio hæc : Aliquis germanus non est grammaticus, simili calculo rationali convertitur simpliciter in : Aliquis grammaticus non est germanus. — Sed hæc hactenus.

26. Tertio agendum est de *syllogismo,* qui est *tertius modus sciendi.* — Invaluit apud dialecticos mos distinguendi inter consequentias immediatas et mediatas, et complectendi utrasque sub nomine et genere *ratiocinii,* quod definiunt cognitionem ex alia cognitione consecutivam vel etiam « deductionem iudicii e quibusdam datis elementis » (Fr. Ueberweg). Deductionem talem, si fit ex unica idea vel propositione, vocant consequentiam immediatam, eius actum vero *illationem.* Deductionem autem e duobus saltem iudiciis vocant consequentiam mediatam vel *syllogismum* vel *ratiocinium sensu proprio.*

Hæ definitiones et distinctiones certo reiiciendæ sunt eo, quod per eas confundantur res, quæ in Dialectica probe disiungi debent. Definitio ratiocinii, quam ponunt genericam, est definitio non ratiocinii, sed modi sciendi in genere, ergo simul etiam definitionis, iudicii etc., etsi minus exacta. Etenim definitio quoque « deducit definitum e quibusdam datis elementis », puta ex aliis ideis. Ergo etiam definitio dicenda esset ratiocinium. Idem dicendum de actu iudicii, quia vere « deducit indicium e quibusdam datis elementis » puta vel e duabus ideis, vel e iudicio dato. Esset ergo iudicium quoque ratiocinium.

Quod est confusum nimis. Debent enim singuli modi sciendi accurate disiungi et suo quisque principio definiri. Definitio est *determinatio* essentiæ seu extensionis ideæ definiendæ, ex alia idea data, quæ saltem una esse debet. Iudicium est *comparatio* binarum saltem idearum definitione datarum ad eruendum conveniendi modum inter illas. Ratiocinium vel illatio vel syllogismus est *collatio* binorum saltem iudiciorum datorum, medio termini utrique iudicio communis, ad eruendam convenientiam duorum terminorum per data iudicia disparatorum.

27. Omnis igitur et sola ratio syllogismi vel illationis in eo est sita, ut sit cognitio mediata, i. e. e relatione data ad medium per eliminationem medii effecta. Deficiente tali mediatione et eliminatione, modus sciendi minime habet rationem syllogismi vel illationis.

Illatio immediata, ut vocant, tota quanta coincidit cum transformatione propositionis datæ in suas æquipollentes. Nec refert, utrum nexus

inter propositionem datam et æquipollenter transformatam sit perspicuus vel abstrusissimus ; ubi nulla mediatio, ibi nulla illatio. Contra e duabus propositionibus datis tertia non eruitur nisi per eliminationem medii, ergo per syllogismum, etsi forte nexus inter datas et inter consecutivam adeo sit perspicuus, ut medium eiusque eliminatio in præteritis quasi relinquantur.

Ni fallor, Dialectici propositionis datæ *solutionem* secundum unum alterumve eius terminum, confundunt cum illatione. *Solutio propositionis* est illa eius transformatio æquipollens, qua efficitur, ut unus terminus a cæteris omnibus solutus hisque solus adæquatus appareat, eodem plane modo atque in Algebra æquatio v. gr. $ax + b = c$, secundum ax vel etiam secundum x solvitur : $ax = c - b$, vel $x = (c - b) : a$. In tali solutione nulla est mediatio et medii eliminatio, nulla ergo est illatio, etsi solutio propositionum prærequiratur ad illationem seu ad construendum syllogismum, ut mox dicetur.

28. Aristotelici terminos, qui in conclusione « coniunguntur vel separantur », vocant syllogismi extrema, et quidem subiectum conclusionis extremum minus, prædicatum extremum maius ; ac secundum hoc illam præmissam, in qua prædicatum conclusionis comparatur cum termino medio, vocant præmissam maiorem ; alteram, in qua conclusionis subiectum cum termino medio comparatur, dicunt præmissam minorem.

His distinctionibus minime opus est, si propositiones ita, ut mente concipiendæ sunt, determinata etiam voce vel scripto exprimuntur. In quavis propositione quantitativa, ut sit vera, ambo termini ad æqualem extensionem debent esse determinati, quod mente quidem nunquam, at voce sæpissime negligitur. Quia autem de eo agitur, quod mente concipi debet, non vero de eo, in quo exprimendo lingua vulgaris deficit ; ideo non syllogismi doctrinam oportet linguæ imperfectæ accommodari, sed linguæ defectus supplere et corrigere, ut sit semper fida ac determinata mentis interpres.

Hoc facto in propositione quantitativa termini non distinguuntur ratione subiecti et prædicati, nec ratione maioris et minoris extensionis, cum sint æquales. Ergo neque præmissæ syllogismi ita debent distingui.

Imo ne in lingua quidem vulgari talis distinctio locum habet semper. Scilicet quando termini sunt reciprocabiles (ut vocant), i. e. quando omnes generaliter sumuntur, ne in lingua vulgari quidem illæ distinctiones valent. V. gr. : Omne ens est verum, omne verum est bonum, ergo omne ens est bonum ; vel : Omne corpus est grave, omne corpus est chimicum, ergo omne grave est chimicum. In talibus nullus terminus nullaque præmissa potest dici maior vel minor.

29. His positis, en accipe modum generalem omnis syllogismi vel

illationis : *Si datæ sunt duæ propositiones, secundum unum terminum aliquid commune habentes, solvatur utraque secundum hoc commune, quo eliminato, remanent termini utriusque non communes, inter se adæquati formantesque propositionem consequentem.*

Quia itaque id agitur in syllogismo, ut e datis binis propositionibus determinetur propositio consequens, per se patet, non posse determinari consequentem exactius determinatione data præmissarum; nam per quod quid tale, et illud magis. Secundum modum ergo, quo determinatæ sunt præmissæ, determinabilis evadit consequens.

Jam qua ratione efficiatur determinatio consequentis per determinationes præmissarum, optime apparet e *formula generali* syllogismi, quæ omnes possibiles syllogismi modos complectitur, sicut formulam generalem propositionis omnes modos propositionis complecti vidimus (n. 17 et 18).

Deducitur autem formula generalis syllogismi hoc modo. Sint termini definiti tres : a, b, c. Formentur ex iis duæ propositiones generales, una inter a et b, altera inter b et c. Ergo b assumitur ut terminus medius. Quæritur propositio inter a et c.

Propositio inter a et b est generaliter (fig. 2) :

I) $a - V|a|bc - V|ac|b = b - V|b|ac - V|bc|a.$

Eodem modo propositio inter terminos b et c generaliter est :

II) $b - V|b|ac - V|ab|c = c - V|c|ab - V|ac|b.$

Solvatur utraque secundum terminum communem :

$[b - V|b|ac + V|ac|b]$, erit :

I') $b - V|b|ac + V|ac|b = a - V|a|bc + V|bc|a.$

II') $b - V|b|ac + V|ac|b = c - V|c|ab + V|ab|c.$

Ergo, eliminato medio, erit :

3) $a - V|a|bc + V|bc|a = c - V|c|ab + V|ab|c.$

Vel æquipollenter :

3') $a - V|a|bc - V|ab|c = c - V|c|ab - V|bc|a,$

Vel etiam sic :

3'') $a - V\left[|a|bc + |ab|c\right] = c - V\left[|c|ab + |bc|a\right].$

Quæ est *formula generalis propositionis consequentis.*

30. Formula hæc generalis propositionis consequentis est, ut patet, propositio functionalis determinabilisque ad omnes possibiles propositionis modos, quos supra enumeravimus (n. 17–20). Actu vero determinatur ad hunc illumve propositionis modum nonnisi secundum hoc, qua ratione datæ sint actu per propositiones præmissas *quattuor particularitates conclusionis generalis,* puta :

$$V|a|bc, \quad V|ab|c, \quad V|c|ab, \quad V|bc|a;$$

quæ per contractionem possunt reduci ad duas sequentes :

$$V\left[|a|bc + |ab|c\right], \qquad V\left[|c|ab + |bc|a\right].$$

Ex quo patet, propositionem consequentem non necessario et semper determinari ad unum, sed etiam ad duos, vel ad tres, vel ad quattuor, imo etiam ad quinque, prout scilicet præmissæ actu sunt hoc illove modo determinatæ.

Etenim determinatio conclusionis seu determinatio particularitatum functionalium in formula generali consequentis tota dependet a modis, ad quos determinatæ sunt præmissæ datæ. Hinc secundum modos propositionum præmissarum diverse combinabiles possunt totidem *modi syllogismi,* i. e. modi determinandæ conclusionis, enumerari. Quam totam rem nos, utpote facilem levisque momenti, ad exercitium speciale tironum reiicimus.

Unica *regula universali* complectimur omnes syllogismi modos possibiles. Est autem hæc regula :

Utramque præmissam accuratissime exprime signis, ut mente quævis concipi debet; institue calculum ad normam syllogismi generalem, et habebis determinatam solam et omnem consequentem, qualis e præmissis actu datis possibilis licitaque est.

Calculus vero sic fere potest commode institui : 1) describendæ sunt præmissæ, ut lingua vulgari dantur ; 2) signandi sunt termini suo quisque ideogrammata, *a, b, c,* posito *b* semper ut termino medio ; 3) describenda est formula generalis consequentis, ut supra ; 4) huius particularitates functionales, delineata si placet figura, examinandæ sunt, an et quomodo e genuina præmissarum mente sint determinatæ ; 5) harum particularitatum valor ita determinatus substituitur in formula generali consequentis, quæ per hoc evadit determinata, prout præmissæ admittunt ; 6) consequens ita determinata ex ideogrammate transfertur in linguam vulgarem.

Tali modo vere rationaliter proceditur in quovis casu dato, quod alias decantatis sine iudicio hexametris cæca machinatione utcunque perficitur.

31. Sequuntur aliquot exempla :

Exempl. 1 : Omnis homo est ens intellectivum.
Omnis germanus est homo.

Esto : germanus $= a$, homo $= b$, ens intellectivum $= c$.
Formula generalis consequentis :

$$a - \mathrm{V}|a|bc - \mathrm{V}|ab|c = c - \mathrm{V}\,|c|ab - \mathrm{V}|bc|a.$$

E mente genuina præmissarum datarum est :

$$\mathrm{V}|a|bc = \overset{0}{\underset{0}{\mathrm{V}}}|a|bc = 0; \quad \mathrm{V}|ab|c = \overset{0}{\underset{0}{\mathrm{V}}}|ab|c = 0;$$

$$\mathrm{V}|c|ab = \overset{|c|ab}{\underset{|c|ab}{\mathrm{V}}}|c|ab = |c|ab; \quad \mathrm{V}|bc|a = \overset{|bc|a}{\underset{|bc|a}{\mathrm{V}}}|bc|a = |bc|a.$$

His substitutis in formula generali, erit consequens actu determinata :

$$a = c - |c|ab - |bc|a;$$

quæ verbis sic exponitur accurate :

Omnis germanus est omne ens intellectivum, exceptiis iis intellectivis, quæ sunt nec germanus nec homo, et exceptis iis intellectivis, quæ simul sunt homo at non germanus. — Vel brevius :

Omnis germanus est aliquod aliquorum entium intellectivorum. Vel brevissime : Omnis germanus est ens intellectivum.

Exempl. 2 : Omnis homo est animal.
Nullus lapis est homo.
(Secundum Aristotelicos modus AE figuræ primæ inutilis.)

Lapis $= a$, homo $= b$, animal $= c$. — E sensu genuino præmissarum est :

$$\mathrm{V}\left[|a|bc + |ab|c\right] = \overset{a}{\underset{a}{\mathrm{V}}}\left[|a|bc + |ab|c\right] = a;$$

$$\mathrm{V}\left[|c|ab + |bc|a\right] = \overset{c}{\underset{c}{\mathrm{V}}}\left[|c|ab + |bc|a\right] = c.$$

His substitutis, est : $a - a = c - c$, i. e. :

Nullus lapis est animal.

Exempl. 3 (idem ac 2 mutata materia) :
Omnis homo est animal.
Nullus leo est homo.

Leo $= a$, homo $= b$, animal $= c$. — E sensu præmissarum est : $\mathrm{V}|a|bc = 0$; $\mathrm{V}|ab|c = 0$; $\mathrm{V}|c|ab = |c|ab$, $\mathrm{V}|bc|a \doteq b$. His substitutis, erit : $a = c - |c|ab - b$, i. e. : Omnis leo est aliquod animal.

Exempl. 4 (Baroco) :
Omnis virtus est bona.
Aliqua æmulatio non est bona.

Æmulatio $= a$, bona $= b$, virtus $= c$. E sensu præmissarum est : $\mathrm{V}|a|bc = |a|bc$, $\mathrm{V}|ab|c = |ab|c$ $\mathrm{V}|c|ab = 0$, $\mathrm{V}|bc|a = |bc|a$; quibus substitutis, erit conclusio : $a - |a|bc - |ab|c = c - |bc|a$, i. e. :

Aliqua æmulatio est aliqua virtus; vel æquipollenter : Aliqua æmulatio non est virtus.

Exempl. 5 (idem ac 4, mutata materia) :

Omnis leo est animal. Aliquod intellectivum non est animal.

Intellectivum $= a$, animal $= b$, leo $= c$. E sensu præmissarum est : $\mathrm{V}|a|bc = |a|bc$, $\mathrm{V}|ab|c = |ab|c$, $\mathrm{V}|c|ab = 0$, $\mathrm{V}|bc|a = c$, insuper : $[|a|bc + |ab|c] = a$. His substitutis, erit : $a - a = c - c$, i. e. : Nullum intellectivum est leo. — Et sic in aliis quibuscunque.

32. Unica igitur conclusionis formula generali et unica regula universali totum syllogismi simplicis algorithmum absolvimus.

Aristotelici, non perspicientes, per se et immediate agi solum de quattuor particularitatibus conclusionis variabilibus determinandis, hoc ipsum nonnisi inscii et per ambages contendebant, nec potuit res bene eis succedere.

Scilicet ad dignoscendum, utrum « in syllogismo habeatur consequentia » i. e. utrum e præmissis hoc illove modo datis possit conclusio determinari, statuerunt regulas plurimas, quarum quædam *terminos,* quædam *propositiones* præmissas omnis syllogismi simplicis respiciunt, quædam demum legitimas syllogismorum *formas, figuras* inquam et *modos,* definiunt.

Quantum *ad terminos* habent *quattuor regulas,* quattuor hexametris expressas : « Tum re tum sensu triplex, etc. » Agunt itaque in his regulis, *primo,* de vitanda amphibolia terminorum, quod tantum abest ut speciatim pertineat ad syllogismum, ut potius in tota tenendum sit Dialectica; *secundo,* eadem repetunt, quæ in definitione syllogismi expresse dicuntur; *tertio,* quoad consequentiam talia docent, quæ solum in casu singulari valent, in genere vero deficiunt; scilicet in genere terminus solum ut definitus debet esse triplex, non item ut determinatus, quum in una præmissa aliter possit esse determinatus ac in altera; porro, conclusio sæpissime et rectissime continet medium terminum, non quidem ut communem, sed *ut determinantem,* sive ex toto (vide exempl. 3), sive particulariter (vide exempl. 1, 4); demum nec medius aut semel aut iterum debet necessario generaliter esse, sed in genere sufficit, si *congruenter* datur sive generaliter sive particulariter; v. gr. : Omnis leo est aliquod animal; aliquod animal est non omne intellectivum, ergo Omnis leo est non omne (aut aliquod, aut nullum) intellectivum. Ergo medius bis particulariter.

33. Quantum *ad propositiones præmissas* Aristotelici statuerunt sequentes *quattuor regulas :*

1. « *Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.* » At per legitimas transpositiones quævis præmissa potest in æquipollentem negativam transformari, affirmativa in negativam, et negativa in affirmativam. Si ergo ponuntur ambæ præmissæ affirmativæ, conclusio potest poni vel affirmativa vel negativa. Ergo regula parum valet. V. gr. : Omnis homo est aliquis mortalis; germanus omnis est aliquis homo, ergo : Germanus omnis est non omnis mortalis, vel : Omnis mortalis non est germanus.

2. « *Utraque si præmissa neget, nil inde sequetur.* » De hac recole, quæ nunc diximus de reg. 1. Verum quidem est, negativas Aristotelicorum adeo esse indeterminatas, ut ex illis nulla conclusio possit determinari; at non ideo, quia negativæ sunt ambæ præmissæ, sed ideo, quia indeterminatæ. Si sunt determinatæ quantum ad propositionem consequentem perinde est, sive sint affirmativæ sive negativæ.

V. gr. : Nullum corpus est nullum grave; Aliquod grave non est vivens, ergo Aliquod corpus est vivens, aliquod non.

3. « *Peiorem sequitur semper conclusio partem.* » Inquantum hac regula id solum statuitur, conclusionem non posse magis esse determinatam atque præmissas, intantum est vera et comprehenditur nostra regula generali. At inquantum Aristotelici hanc suam regulam ita exponunt, ut si una præmissa fuerit negativa vel particularis, etiam conclusionem necessario esse negativam vel particularem, intantum regula nil certi statuit. Nam potest esse utraque præmissa negativa, tamen conclusio potest esse affirmativa, dummodo sit determinabilis. V. gr. : Nullus leo est homo; Aliquis homo non est doctus, ergo : Ad summum aliquis (aut aliquis solum, aut nullus) leo est doctus. — Item utraque præmissa potest esse particularis, tamen possibilis est conclusio universalis, v. gr. : Aliquod animal est homo; Aliquis homo est medicus, ergo : Omnis medicus est animal.

4. « *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.* « Si sunt indeterminatæ, vere nil sequitur; at si sunt sufficienter determinatæ, potest etiam conclusio universalis ex iis determinari. Confer exemplum nunc allatum.

34. Dicunt Aristotelici, solum « *per accidens* » concludi, quando contra ipsorum regulas conclusio vera determinatur. Respondeo, regulam veram et universalem nullam posse admittere exceptionem ne « per accidens » quidem. Quæ regula patitur exceptiones, eo ipso est manca, adeoque ad regulam superiorem et universalem reducenda.

Quum itaque Aristotelici ipsi agnoscunt, in Syllogistica illorum posse fieri, ut conclusio sit recta quin sit vera, et ut sit vera, quin sit recta, hoc ipso admittunt, istam Syllogisticam e multis defectibus esse laborantem, quibus per regulas hexametrosque speciales et singulares est succurrendum. Scilicet in perfecta Syllogistica e veris præmissis semper vera, e falsis semper falsa conclusio consequitur, dummodo calculus recte instituatur.

V. gr. : dicunt syllogismum hunc : « Omne animal rationale est homo, Aliquis homo male agit, ergo Aliquod animal rationale agit male », solum per accidens concludere, et mutata materia in tali forma nil concludi : « Omne animal rationale est bipes, Aliquod bipes habet alas, ergo Aliquod animal rationale habet alas. « At calculo recte instituto uterque syllogismus veram dat conclusionem. De priori patet. In posteriori sic procedendum : Omne animal rationale est aliquod bipes, Aliquod bipes est aliquod habens alas, ergo : Aliquod animal rationale est ad summum aliquod habens alas, i. e. : Aut aliquod, aut nullum habens alas est animal rationale. Ex istis præmissis, sicut sunt actu datæ, talis solum consequens erui potest.

35. Quantum *ad legitimas syllogismi formas* Aristotelici distinguunt

aliquando tres, aliquando quattuor *figuras* et in quavis figura sunt possibiles 16 *modi*, ergo universim 64 modi, e quibus tamen 52 dicuntur *inutiles*, et solum 12 *utiles*, quod apertissime arguit Syllogisticam aristoteleam esse nimis imperfectam.

Longum est hæc singulatim percurrere, sed et superfluum esset, quum totam hanc de figuris modisque syllogismi doctrinam futilem omnino frivolamque in genere demonstrare valeamus ex iis, quæ hucusque tractavimus.

Quoad figuras. Ex eo, quod quævis propositio, recte determinata, debeat simpliciter convertibilis esse, et quod in propositione quantitativa nulla sit ratio subiecti et prædicati, nec termini minoris et maioris, et quod in syllogismo nihil refert, quo ordine sequantur invicem præmissæ —, ex his evidentissime sequitur, nihil omnino referre ad rem, quomodo « secundum subiectionem et prædicationem termini in præmissis sint dispositi », i. e. *nulla omnino syllogismi figura opus esse*, seu potius, perinde esse, quomodo talis dispositio fiat. Quamlibet figuram nos simplici terminorum transpositione, legitima utique, ad quamlibet aliam figuram reducimus. Si ita placet, ordinem terminorum hunc ponimus « naturalem » seu maxime perspicuum ad concludendum : *a* est *b*, *b* est *c*, ergo *a* est *c*. Sed ordine quomodocunque inverso, hoc ad conclusionem determinandam nihil refert.

36. *Quoad modos*. Ex eo, quod divisio propositionum aristotelea in modos A, E, I, O sit funditus vitiosa, per se patet, et distinctionem modorum syllogismi ab Aristotelicis institutam male succedere debuisse. Et quia insuper propositiones tres, A, I, et O, sunt potentiales, utpote singulæ ad trinos modos determinabiles ; ideo nil mirum, quod modorum syllogismi possibilium plurimi reiiciendi sint ut inutiles seu ad determinandam conclusionem non idonei, quod signum est rei non recte patratæ. In Syllogistica enim rationali *omnis modus syllogismi debet esse utilis*, etsi non omnis determinet conclusionem ad unum, sed unus alterve etiam ad duos, vel ad tres, etc.

Aristotelici e contra adeo assurgunt in reiiciendis modis syllogismi, ut vel tales declarent inutiles, qui vere concludunt. V. gr. in figura prima e 16 modis solum quattuor docent esse utiles : AA, EA, AI, EI, quum tamen etiam modi AE, IE, IO sint æque utiles, ut patet e calculo (31, exempl. 2 et 3). Si obiiciunt, horum conclusiones esse determinatas ad duos, respondeo, id minime obesse, quominus tales modi dicantur utiles, quum semper vere ac recte concludant id, quod e datis præmissis concludi potest licetque. Præterea ipsi Aristotelici modum Baroco legitimum habent, qui tamen, teste calculo, non concludit nisi propositione potentiali ad duos ; v. gr. : Omnis homo est animal, Aliquod intellectivum non est animal, ergo Non omne (= aut aliquod, aut nullum) intellectivum est omnis homo. Potentialitas consequentis

melius apparet mutata materia, scilicet loco « homo » posito « leo. »

Ut hoc addam, Aristotelici modos Baroco et Bocardo ad primam figuram directe *irreducibiles* dicunt, traduntque modum reducendi *indirectum,* eumque ambagiosissimum. Missis ambagibus institutoque calculo, res nullo negotio directe perficitur. V. gr. : Omnis virtus est bona, Aliqua æmulatio non est bona. Esto : æmulatio $= a$, bona $= b$, virtus $= c$. Erit præmissa prior : $c = b - |b|ac - |ab|c$, vel simpliciter conversa : $b - |b|\,ac - |ab|\,c = c$;
præmissa secunda : $a - |a|\,bc = b - |b|\,ac - |bc|\,a$. — Qui est modus figuræ primæ. Conclusionem vide, sis, in 31, exempl. 4.

LA MATIÈRE PREMIÈRE ET L'ÉTENDUE

par M. P. Mielle,

Professeur au Grand Séminaire de Langres, docteur en philosophie.

La matière et l'étendue : deux notions que la philosophie aussi bien que le vulgaire regardent comme étroitement unies. Tout corps est étendu, occupe une place, ou du moins, si l'on tient à la rigueur des termes, est naturellement apte à recevoir les dimensions spatiales. Réciproquement, tout ce qui possède l'étendue, j'entends une étendue affectant un sujet réel — pour écarter la question du vide — est un corps ou une propriété du corps. Seule donc la substance corporelle est étendue ; l'esprit peut bien avoir des propriétés qui lui sont communes avec la matière, telle l'activité entendue en son sens général ; en aucune manière, il ne possède l'étendue. Leibniz et les dynamistes, qui ont regardé les constitutifs des corps comme des éléments simples, à la façon de l'esprit, n'ont pu s'empêcher de reconnaître que la matière qui en résulte, le *substantiatum,* est composée, et nous apparaît sous la forme de l'étendue.

Cette relation entre l'étendue et la substance matérielle, si évidente qu'elle soit, ne laisse pas pourtant de présenter plus d'une difficulté au métaphysicien, qui veut pénétrer jusqu'aux principes premiers de l'être. Sans parler de l'obscurité inhérente à la nature de l'étendue géométrique considérée en elle même, ni de la controverse qui a trait à son objectivité, deux questions se posent relativement à l'étendue envisagée comme affectant la substance corporelle. Appartient-elle à l'essence et à la constitution même de cette substance, ou bien n'en est-elle qu'une propriété, rattachée sans doute à elle par un lien nécessaire, mais toutefois s'en distinguant réellement ? Et si on admet la seconde hypothèse, on peut se demander comment cette propriété découle de la substance.

La première question elle-même peut encore s'entendre dans deux sens, selon qu'on recherche si l'étendue est toute l'essence du corps, de manière à s'identifier totalement avec lui, ou si elle n'en est qu'un constitutif partiel. On connaît la solution radicale donnée par Des-

cartes ; pour lui l'étendue géométrique est toute l'essence du corps [1]. Ainsi pensent pareillement les partisans de l'atomisme pur ou mécanique. L'atomisme dynamique, qui outre l'étendue admet de véritables forces dans la matière, doit reconnaître aussi, à moins de professer un agnosticisme absolu, que les corps sont constitués essentiellement, quoique d'une manière partielle, par l'étendue, puisqu'il ne remonte pas à des principes supérieurs pour expliquer la nature intime de l'atome. Du reste Tongiorgi, un de ceux qui ont le plus nettement formulé l'atomisme au point de vue philosophique, établit cette proposition : *Nulla quoque videtur esse realis distinctio inter corpoream substantiam, ejusque essentiales proprietates, extensionem videlicet, ac resistendi vim* [2].

Pour Leibniz et les dynamistes, évidemment l'étendue ne fait pas partie de l'essence des corps, ceux-ci étant constitués par des monades, des éléments simples, purs centres de forces, qu'ils regardent tous comme inétendus. L'étendue n'est qu'une propriété, une résultante de ces éléments simples ; mais c'est une étendue purement phénoménale, qui n'a pas objectivement cette manière d'être, notamment cette continuité, que nous lui attribuons dans notre représentation.

Seule la philosophie scolastique regarde l'étendue objective et continue comme une véritable propriété de la substance corporelle. Ce n'est qu'une propriété, car elle se distingue réellement de la matière première et de la forme substantielle, qui sont selon les scolastiques les deux principes constitutifs du corps ; mais c'est une propriété réelle et objective, et ils prétendent en rendre raison par l'un de ces deux constitutifs, la matière première. La forme explique le caractère déterminé, l'unité, l'activité du corps ; la matière est la raison, la racine, du moins principale, de l'étendue ou de la quantité : *materia prima ratio et radix quantitatis.*

C'est à cette relation entre la matière première et l'étendue, telle qu'elle a été comprise dans la philosophie scolastique, que nous nous proposons de consacrer cette étude. Il nous semble que la juste explication de cette relation donne la clef des difficultés concernant l'étendue concrète de la substance corporelle, et même, par voie de conséquence, de celles qui regardent l'étendue abstraite et mathématique. Cette explication contribuera aussi, nous le croyons, à préciser et à éclairer les preuves principales qu'on a coutume d'apporter en faveur de la composition substantielle des corps. Nous ne voulons pas entrer ici directement dans le débat touchant l'objectivité de l'étendue, que nous supposerons admise, débat qui se rapporte plutôt à la question géné-

[1] *Les principes de la philosophie,* 2e part., § 2, 64. Voir la même opinion dans MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* liv. III, ch. VIII, § 2.

[2] *Cosmologia,* n° 226. Prop. VIII.

rale de la théorie de la connaissance. Nos conclusions pourtant pourront peut-être préparer une solution.

Ce rapport de connexion entre la matière première et l'étendue, reconnu d'une manière générale par l'Ecole, est loin d'avoir été compris dans le même sens par tous les docteurs scolastiques. On constate chez eux des divergences notables et même des hardiesses, que plusieurs ne soupçonnent pas au sein d'une philosophie asservie, dit-on, au joug de l'autorité : plus d'un réformateur moderne eût pu y trouver ses prétendues innovations.

Pour mettre de l'ordre dans la critique des opinions, nous distinguerons deux classes parmi celles que nous rejetterons. Les unes, péchant *par excès, ont exagéré* cette connexion de l'étendue avec la matière première, soit parce qu'elles tendent à l'identifier avec celle-ci, ou du moins ne voient sa raison d'être qu'en elle seule, soit parce qu'elles attribuent à l'étendue un effet sur la substance, qui en dénature la véritable conception. D'autres au contraire *ont amoindri* la nécessité de cette connexion, prétendant que la matière n'a pas pour seule raison d'être d'expliquer l'étendue, ou que l'étendue n'exige pas nécessairement la présence de la matière première. Après la réfutation de ces opinions, nous exposerons celle de saint Thomas, qui mieux que tout autre nous semble avoir établi de quelle manière la matière première doit être dite la raison et la racine de l'étendue.

I

OPINIONS QUI EXAGÈRENT LA CONNEXION DE L'ÉTENDUE AVEC LA MATIÈRE PREMIÈRE

I. — *Opinion des Nominalistes.*

Les Nominalistes, dont le système tend à supprimer les distinctions réelles entre les êtres, pour n'y voir que des dénominations différentes, ont appliqué leur doctrine à la théorie qui nous occupe, en prétendant que la quantité (c'est le nom employé de préférence chez les scolastiques pour désigner l'étendue) ne se distingue pas réellement de la matière première ; c'est la même réalité qui est appelée matière première, en tant qu'elle est le premier sujet des déterminations corporelles, et quantité ou étendue, si on considère en elle la pluralité de parties homogènes. L'étendue, selon cette opinion, fait donc partie de la substance corporelle.

La réfutation de la thèse nominaliste est connue ; aussi ne ferons-nous que la mentionner. Indépendamment de l'argument tiré du mystère eucharistique, que les nominalistes ne peuvent justifier qu'en admettant la permanence des qualités sensibles sans leur sujet naturel,

l'étendue, qualités qui seraient ainsi étendues par elles-mêmes *(per se et non tantum per accidens ratione sui subjecti)*, il est facile de montrer que l'étendue ne saurait être un sujet premier, un principe essentiel et constitutif, tel que doit être la substance. Il suffit de rappeler la raison fondamentale alléguée par Leibniz, et qui vaut non seulement contre Descartes et l'atomisme pur, mais encore contre l'atomisme dynamique : « Ceux qui veulent que l'étendue même soit une substance, renversent l'ordre des paroles aussi bien que des pensées. Outre l'étendue, il faut un sujet qui soit étendu...; car l'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplicité continuée de ce qui est étendu... ; et par conséquent elle ne suffit point pour expliquer la nature même de la substance répandue ou répétée, dont la notion est antérieure à celle de sa répétition [1]. »

II. — *Les dimensions indéterminées de la matière première dans l'opinion d'Averroës.* (Réfutation d'une fausse conception de la matière première.)

Moins connue est l'opinion d'Averroës, bien que le nom du grand commentateur d'Aristote vienne souvent sous la plume des scolastiques, surtout de saint Thomas. Le Docteur angélique la rapporte dans un opuscule qui a trait spécialement à cette question : *De natura materiæ et dimensionibus interminatis*; il y fait allusion en outre dans plusieurs endroits de ses écrits. Voici ses paroles, auxquelles nous n'ajoutons que de très courtes explications. « Averroës s'est trompé dans son livre *de Substantia orbis,* en admettant dans la matière première des dimensions indéterminées antérieures (à la forme), croyant que cela était nécessaire pour la production des formes substantielles. La raison principale vient de la division (qui semble devoir affecter la matière), parce que les différentes formes ne peuvent être reçues dans la même partie de la matière, et que la matière ne possède une pluralité de parties qu'en raison de la quantité. (Il ne peut être ici question que de dimensions indéterminées) parce que la quantité ne peut être conçue comme déterminée, qu'après l'information de la forme substantielle. C'est pourquoi Averroës dit que le Philosophe a reconnu les dimensions indéterminées comme nécessaires à la constitution des choses naturelles (des corps), prétendant qu'elles existent dans l'essence de la matière antérieurement à la forme qui, en s'unissant à elle, leur donne leur détermination. Il ajoute que la matière ne peut être dépouillée de ces déterminations... [2]. »

[1] *Lettre à Foucher*. Ed. Erdmann, I, p. 114.

[2] *Opusc. cit.*, cap. IV. Nous nous sommes servis de l'édition du R. P. de Maria (Città di Castello, 1886). On sait que cet opuscule est placé parmi les ouvrages certainement authentiques de saint Thomas.

Cette opinion d'Averroës, qu'il faut distinguer de celle d'Avicenna attribuant la quantité à la matière, non en vertu de la nature de celle-ci mais grâce à une forme générique et commune, distincte de la forme spécifique propre à chaque corps, a beaucoup de points de ressemblance avec celle des nominalistes. Comme eux, Averroës admet que la matière première est formellement et actuellement étendue, mais il n'identifie pas, du moins expressément, l'étendue et ses dimensions avec l'essence même de la matière. Ces dimensions existent plutôt dans la matière comme en étant la propriété naturelle, et, en tout cas, antérieurement à la réception de la forme. Telle est aussi l'idée que se font de la matière première, ceux qui croient pouvoir se la représenter au moyen de l'imagination, au lieu de lui appliquer l'analyse purement intellectuelle : ce premier sujet en effet de la forme substantielle, celle-ci supposée enlevée par abstraction, quoique privé de déterminations spécifiques, ne laisse pas d'apparaître comme possédant l'étendue, non seulement en puissance mais en acte : l'imagination ne pouvant saisir son objet que sous la forme de l'espace et conséquemment de l'étendue. Réfuter la doctrine d'Averroës, qui aujourd'hui peut paraître bien surannée, ce sera donc aussi dissiper cette illusion et mieux faire connaître la doctrine de l'hylémorphisme qu'on essaie de réintroduire dans la philosophie.

Saint Thomas rejette par de nombreux arguments cette fausse conception de la matière première. Nous choisirons les plus fondamentaux, ceux qui touchent de plus près aux notions primordiales de la métaphysique, l'acte et la puissance, la substance et l'accident.

Le saint Docteur commence par se demander quelle est l'origine des dimensions indéterminées de la matière première; d'où le dilemme suivant : Ces dimensions sont-elles tirées oui ou non de la puissance de la matière, *eductæ e potentia materiæ?* Si elles sont tirées de la puissance de la matière, c'est-à-dire, selon le sens de cette expression, produites avec son concours passif, tel qu'est celui qui appartient à la causalité matérielle, on peut donc supposer un instant, au moins un instant logique, où elles n'étaient qu'en puissance, contenues dans sa causalité avant qu'elles ne soient passées à l'acte ; mais alors on doit admettre par là même que la matière peut être sans ces dimensions actuelles. Il suffit donc de dire qu'elle ne les contient qu'en puissance, qu'elle est leur source et leur raison d'être, ce qui est la vérité ; à la condition seulement, comme nous l'établirons, qu'on n'exclue pas l'intervention de la forme. Que si au contraire les dimensions ne sont pas tirées de la puissance de la matière, alors elles sont indépendantes et premières en leur genre ; et ainsi il n'y a plus seulement deux principes premiers et essentiels de la substance corporelle, mais trois : la matière,

la forme et l'étendue; ce qui revient à dire qu'il faut renoncer à expliquer l'étendue [1].

Les dimensions indéterminées attribuées à la matière première ont encore l'inconvénient d'en fausser la véritable notion, son caractère propre qui est d'être potentielle. Si la matière était un être actuel, existant par soi indépendamment de l'existence de la forme, on pourrait la regarder comme susceptible par elle-même des dimensions de l'étendue; mais la matière, selon l'opinion de saint Thomas, que nous croyons la seule vraie, n'a pas d'existence par elle-même indépendamment de la forme; toute son essence est d'être une puissance capable de recevoir (réellement et positivement toutefois) l'acte de la forme. *Potentia materiæ nihil aliud est quam ejus essentia* [2]. *Materia, secundum id quod est, est ens in potentia* [3]. C'est sur cette raison que le Docteur angélique fonde un second dilemme : « Les dimensions de la matière distinguent en elle des parties ou non. Si elles en distinguent, puisque toute distinction provient d'un acte, la matière possède ainsi des parties distinctes en acte et non en vertu de la forme substantielle; or cela est impossible, puisque la matière ne tient son existence que de la forme substantielle. Mais si, au contraire, les dimensions ne distinguent en elles que des parties en puissance, elles n'ajoutent rien à la matière, parce que par elle-même la matière possède la puissance d'avoir des parties distinctes, parties qu'elle acquiert une fois déterminée par la forme et qui se trouvent dans le composé substantiel [4]. »

C'est par cette dernière remarque sur l'intervention nécessaire de la forme, qui néanmoins doit être éduite de la matière, qu'il faut répondre à la raison principale alléguée par Averroës et que nous avons citée plus haut, pour défendre les dimensions actuelles dans la matière. Si les formes étaient apportées du dehors dans la matière, *si formæ darentur ab extra,* comme pourrait le faire croire l'imagination, on conçoit que le sujet qui les reçoit doive déjà posséder l'étendue, pour être susceptible de plusieurs formes différentes : tel serait le tableau sur lequel on devrait tracer différentes figures. Mais la forme est produite dans la matière avec son concours passif; il suffit donc que la quantité soit engendrée par le fait même que le composé corporel résulte de l'information de la matière. Une forme affectant la matière sera nécessairement dans une autre partie de l'étendue qu'une autre forme, par cela que le composé déterminé par elle sera autre que le composé déterminé par cette autre forme [5].

[1] *Opusc. et loc. cit.*, c. IV.
[2] *Sum. theol.*, Iª P., q. 77, a. 1, ad 2.
[3] *Ibid.*, q. 66, a. 1, ad 3.
[4] *Opusc. cit.*, *ibid.*
[5] *Opusc. cit.*, cap. V.

III. — *Opinion de ceux qui admettent dans la substance une composition extensive en raison de la quantité.*

L'étendue, pouvons-nous conclure de ce qui a été dit jusqu'ici, ne se confond pas avec la matière première, comme l'ont soutenu les nominalistes; elle n'est pas non plus, selon le sentiment d'Averroës, un de ses attributs inséparables et antérieurs à la réception de la forme. D'autre part, à peine est-il besoin de le noter, elle n'est pas une propriété de la forme substantielle ; personne n'a jamais prétendu que la forme fût par elle-même étendue et divisible : la divisibilité, qui peut l'affecter en certains cas, n'a lieu qu'en raison de l'être qui est son sujet *(divisibilitas per accidens)*. C'est donc le corps, le composé substantiel de matière et de forme, qui, à proprement parler, est affecté par l'étendue. Or, à ce sujet, on peut se demander, et on s'est demandé en effet, si la substance, et plus spécialement la matière première, quoique inétendue, quand on la considère par abstraction antérieurement à la quantité, participe du moins en quelque chose à cette quantité, grâce à la détermination qu'elle en reçoit, après avoir été actuée par la forme substantielle. Les parties qui se trouvent dans la quantité laissent-elles supposer ou nécessitent-elles dans la substance une certaine composition extensive, autre que la composition de matière et de forme, laquelle n'entre pas ici en question?

Certains philosophes ont embrassé ce sentiment, prétendant que cette composition de parties, souvent appelées *intégrantes, continues*, c'est-à-dire de même nature que le tout et qui se rapportent à la masse du corps, doit affecter la substance et nommément la matière première, afin que celle-ci puisse être le sujet de la quantité. Une première raison qu'ils invoquent est tirée de la priorité de nature qui appartient à la substance par rapport à l'accident. La substance ne peut recevoir des parties de l'accident qui lui est postérieur ; c'est donc qu'elle les possède en elle-même indépendamment de la quantité. Une seconde raison, c'est la présence de la substance dans toutes les parties de la quantité. On ne peut nier en effet que les parties de la matière répondent aux parties de la quantité : de même que toute la matière du bois est dans toute la masse du bois, de même une partie de la matière est dans une partie de la masse ou quantité. Il faut donc que la matière ait des parties, même *in genere substantiæ,* d'autant plus, comme le remarque Suarez [1], qu'il est impossible qu'une chose ayant une vraie réalité, telle qu'est la substance et même la matière première, soit distinguée d'une autre semblable par une entité distincte d'elle, savoir par la

[1] *Disp. Metaph.*, XL, sect. 4, nº 8.

quantité; car, de même que tout être est un par sa propre entité, il doit être par elle aussi distingué d'un autre. Enfin on peut faire cette hypothèse pour confirmer cette manière de voir. Supposez que Dieu enlève la quantité d'une substance corporelle, — ce qui ne paraît pas plus difficile à admettre que la conservation de la quantité sans son sujet, puisque l'accident dépend plus de son sujet, que le sujet de l'accident qu'il possède — alors ou bien la substance demeure avec des parties distinctes et étendues, et en ce cas les partisans de la divisibilité de la substance ont raison ; ou bien les parties rentrent toutes dans un point indivisible; mais, comme cela doit se faire en un certain temps, quelque court soit-il, pendant ce temps au moins, les parties de la substance subsistent sans la quantité.

Cette controverse, on l'aura déjà remarqué, touche à cette autre, dont elle ne diffère guère que d'aspect : quel est l'effet propre et formel de la quantité relativement à la substance ? Dans l'opinion que nous venons de rapporter, cet effet n'est pas de donner à la substance des parties intégrantes, puisqu'elle les a déjà par elle-même, mais soit l'impénétrabilité, soit, comme on le dit plus communément, l'aptitude à occuper un espace. Suarez enseigne très explicitement cette doctrine. Après avoir distingué deux espèces d'étendue : l'une, l'étendue proprement locale, par laquelle le corps occupe actuellement l'espace, l'autre, l'étendue locale en puissance, *situalis,* en vertu de laquelle le corps est prochainement apte à occuper le lieu, il dit que c'est dans cette dernière seule que repose l'essence de la quantité, la première pouvant, comme cela a lieu dans l'Eucharistie, être supprimée par miracle. Mais, outre cette étendue *quantitative,* il en admet une autre, nommée *entitative,* qui ne provient pas de la quantité, mais affecte la substance comme telle, *et reperitur inter partes substantiæ* [1]. Plusieurs néoscolastiques de l'école de Suarez se rangent à cette opinion, le R. P. Mendive [2] et le R. P. Lahousse [3], qui conclut la controverse sur l'essence de la quantité par ces paroles qui ne laissent aucun doute sur sa pensée : « 1° Donc la substance corporelle est formellement continue par elle-même, et non par quelque chose de surajouté; 2° Donc la composition de parties ou la continuité formelle est une propriété métaphysique de la substance corporelle. » Le savant jésuite entend ici par continuité, parties continues, ce que d'autres, comme Fonseca, un illustre représentant du même sentiment, appelle parties *intégrantes* [4]. Citons aussi, dans une autre école, Goudin, un des plus purs thomistes, qui professe la même doctrine, quoique d'une manière beaucoup plus atténuée et

[1] *Ibid.*, n° 15.
[2] *Cosmologia,* n° 44 et seq.
[3] *Cosmologia,* n° 181.
[4] *In V Metaph.,* cap. XIII, q. 2, sect. 3.

pour une raison différente. Il n'admet pas comme Suarez une étendue entitative de la substance, des parties intégrantes antérieures à la quantité, nécessaires pour recevoir son effet formel, car cette étendue vient de la quantité elle-même. La substance est indivisible en elle-même sans la quantité et n'a que des parties en puissance, *radicaliter* [1], mais informée par la quantité, *sub quantitate,* elle possède des parties intégrantes *substantielles :* on remarquera ce mot. Goudin entend donc parler non seulement des parties de la quantité mais de la substance [2], et plusieurs fois il appelle *paradoxale* l'opinion qui admet l'inextension de la substance considérée sous la quantité. La raison qu'il allègue en faveur de son sentiment, c'est que la substance affectée de la quantité ne peut pas ne pas recevoir son effet formel et par conséquent ne pas avoir de parties. Puis reprenant un argument des auteurs cités tout à l'heure, il dit qu'il est impossible de comprendre la division des parties de la quantité, sans qu'il y ait division et partant pluralité de parties dans la substance.

Nous croyons néanmoins qu'il faut rejeter cette opinion qui admet des parties dans la substance corporelle, même avec l'atténuation que lui donne Goudin. Elle est moins conforme à la nature de la substance telle que nous la révèle l'analyse métaphysique, telle aussi qu'elle a été comprise par saint Thomas et ses premiers disciples : « La matière, dit-il, ne peut être divisée qu'à la condition qu'on suppose la quantité, laquelle étant enlevée, la substance demeure indivisible [3]. » Le Docteur angélique fait allusion ici et plusieurs fois ailleurs à la parole d'Aristote du Ier livre des *Physiqnes,* text. 18.

L'idée de substance, avons-nous dit, même de substance matérielle, puisque c'est d'elle seule qu'il s'agit, n'entraîne pas celle de parties intégrantes et continues. Elle ne les exige en raison d'aucun de ses éléments constitutifs. Ce n'est pas en raison de la forme substantielle, principe de la détermination de l'être : la forme en effet est un acte fondamental exigeant et groupant autour d'elle un nombre déterminé de réalités secondaires ou d'accidents ; or, bien qu'il y ait multiplicité

[1] *Physica,* 4ª P., disput. unica, q. 2, art. 3., 1ª concl.

[2] *Ibid.,* 2ª concl. Cette même opinion est enseignée aussi par Babenstuber, célèbre professeur de l'Université de Salzbourg, très attaché aux doctrines de saint Thomas. Cf. *Philosophia thomistica Salisburgensis,* Logica magna, disp. II, art. 2, § 2.

[3] *Super Boeth. de Trinit.,* q. v, a. 3, ad 3. — Cf. *Sum. Theol.,* 1ª P., q. 50, a. 2 ; *Cont. Gent.,* IV, 65 ; *Super Boethium,* q. 4, a. 2. *In* 4 *Sent.,* dist. 10, q. 1, a. 3. — Cf. Capreolus, *In* 2 *Sent.,* dist. 18, q. 1, a. 3. — Hervœus, *Quodlibet,* I, q. 15. Citons encore comme soutenant cette opinion : Conimbricenses, *In Physicam,* liv. I, cap. III, q. 2, art. 2 ; Complutenses, *In lib. I de Generat.,* disp. 5, q. 1 ; Alamannus, *Physica,* q. 3, art. 3 ; Joannes a S. Thoma, *Logica,* q. 16, a. 1. Parmi les modernes, nommons, comme ayant nettement défendu et mis en lumière cette même doctrine : M. le comte de Vorges, *De la distinction réelle de la substance et de l'étendue. Ann de Phil. Chrét.,* mai 1890) ; De San, *Cosmologia,* p. 290 et seq. ; Mich. de Maria, *Philosophia peripatetico-scholastica,* vol. II, p. 69.

et diversité dans les accidents, cet acte premier, qui les exige et les groupe, est quelque chose d'un, de simple et d'indivisible. Ces parties intégrantes ne sont pas non plus nécessaires à cause de la matière première. Sa notion essentielle est d'être le sujet premier de la détermination apportée par la forme ; or ce sujet, encore qu'il soit la raison de l'étendue, comme principe d'individuation de la nature corporelle, n'exige pas par sa propre essence l'idée de parties placées les unes en dehors des autres ; d'autant plus qu'il n'est qu'un sujet potentiel, dont toute la raison d'être est de recevoir la détermination de la forme. Suarez et ses disciples sont donc d'accord avec leurs principes, quand ils reconnaissent une certaine distinction de parties dans la matière première, puisque, d'après eux, la matière a un certain acte et une existence indépendante de celle de la forme [1].

Pas plus que l'idée de substance, le rôle de sujet de la quantité, que celle-ci doit exercer, n'exige des parties intégrantes : ces parties seraient nécessaires, disent les adversaires, pour qu'elles reçoivent les parties de la quantité. Nous répondons qu'il faut au contraire que ces parties intégrantes n'existent pas antérieurement à la quantité ; car ce serait fausser la véritable fonction de l'accident vis-à-vis de la substance. Le sujet d'une forme accidentelle ne doit pas déjà posséder par lui-même l'effet que lui communique cette forme : la substance, par exemple, est blanche par la blancheur, mais non par elle-même. Si donc la substance corporelle possède déjà, dans son genre de substance, des parties intégrantes, on ne pourra dire ce que lui donne la quantité. Sans doute la substance, comme sujet et cause matérielle, garde toujours à ce titre sa priorité naturelle sur l'accident, comme le prétend avec raison l'objection ; mais, à son tour, l'accident possède cette priorité relativement à la substance, comme cause formelle de celle-ci : ce qui fait que la substance dépend réellement de la quantité au point de vue de la division des parties. Cette remarque n'est donc qu'une application de la causalité mutuelle que tous les métaphysiciens reconnaissent entre la matière et la forme. Du reste, qui ne voit l'identification que, malgré leurs dictinctions verbales [2], les adversaires doivent faire entre les parties appelées *intégrantes* et les parties proprement quantitatives ? Car, dès là qu'elles sont intégrantes, leur caractère est d'étendre l'être, d'être les unes en dehors des autres, d'être homogènes au point de vue de l'espace, pour les distinguer des parties essentielles ou constitutives, la matière et la forme, qui sont diverses et se compénètrent mutuellement.

[1] *Disp. Metaph.*, XIII, sect. 4, nis 13 et 14.

[2] Fonseca, par ex., dit que la quantité donne aux parties l'ordre dans le tout, ce qui n'est autre chose que d'avoir des parties en dehors des parties. Mais on ne voit pas ce que seraient des parties non placées les unes en dehors des autres, et qui ne sont pourtant pas des parties constitutives. (*Loc. cit.*)

Elles sont *continues*, ces parties de la substance, comme dit le R. P. Lahousse ; or, par ce fait même et par leur propre nature, elles ont l'extension locale potentielle, *aptitudinalem*, l'impénétrabilité, qui, selon ces auteurs, seraient l'essence de la quantité. C'est revenir ainsi, quoiqu'ils s'en défendent, à l'opinion des Nominalistes, qui assimilent la quantité à la substance.

Il nous reste à établir contre Goudin que la substance, même affectée de la quantité, n'a pas de parties substantielles. Un fort préjugé contre cette opinion est cet adage du Docteur angélique, que ne récusera pas son disciple, savoir que la substance n'est pas perçue par les sens mais par l'intellect seul, *soli intellectui comprehensibilis*[1]. Or, si la substance corporelle possède des parties comme substance, non moins que la quantité elle pourrait être objet de la perception sensible et de l'imagination. Mais la raison principale que nous apporterons pour détruire l'argument de Goudin tiré de l'effet formel de la quantité, c'est qu'un accident ne peut pas produire un effet substantiel ; or, tel est l'effet de la quantité, qu'il regarde pourtant comme un véritable accident, si elle donne à la substance des parties substantielles. Sans doute, et c'est ici l'équivoque, les parties de la substance répondent aux parties de la quantité ; mais cela ne prouve pas que ces parties soient *formellement* des parties de la substance. Nous prétendons qu'elles sont *formellement* les parties de la quantité et seulement *matériellement* les parties de la substance, en ce sens que la substance est leur sujet et se trouve partout où se trouvent ces parties, mais sans participer à leur division, de même que l'âme est dans le corps sans être affectée par ses dimensions, ou, pour prendre une comparaison plus sensible, comme le centre d'un cercle répond et est présent à tous les rayons menés à la circonférence, sans participer lui-même à la pluralité et à la position diverse de ceux-ci. Il n'est donc pas besoin d'admettre dans notre opinion, comme le lui reproche Suarez, que les parties de la substance sont distinguées par une autre entité qu'elles-mêmes, savoir la quantité, puisque nous nions précisément l'existence de ces parties substantielles.

Il faut donc considérer la substance comme coexistant à l'étendue d'une manière simple et indivisible, indépendamment des conditions de l'espace. Elle est le sujet premier et la raison d'être de la quantité et des autres qualités, la couleur, la résistance, etc., qui deviennent étendues *per accidens* à cause de leur sujet immédiat, la quantité ; mais, par elle-même, la substance n'est pas étendue, même *per accidens*, à la façon des qualités dont nous venons de parler (elle peut seulement être dite étendue *subjectivè et materialiter*, en tant qu'elle est le sujet

[1] *In I de Anima*, lect. 14.

de ces accidents) : elle est tout entière dans le composé comme dans chacune de ses parties. « Une chose étendue, dit saint Thomas, est dans un tout, de manière que le tout ne soit pas dans une partie, mais une partie d'elle est dans une partie du tout, et elle est tout entière dans le tout ; mais si quelque chose de substantiel est tout entier dans un tout, il est tout entier dans chacune de ses parties [1]. » A ce propos les docteurs d'Alcala (*Complutenses*) observent avec raison que ce mode d'existence indivisible, particulier à la substance, ne lui appartient pas seulement en tant qu'essence spécifique procédant de la forme, mais considérée concrètement et individuellement ; autrement il faudrait en dire autant de la quantité, qui elle aussi, comme essence, est tout entière là où elle est : *quantitas non suscipit magis et minus* [2]. Cette théorie explique pourquoi le Docteur angélique, qui a si bien écrit sur le Sacrement eucharistique, n'a pas cru pouvoir mieux exprimer l'état du corps du Christ dans ce sacrement, qu'en disant qu'il y est *par manière de substance, en raison de substance.*

Tel pareillement serait l'état de la substance, savoir état indivisible, en dehors de toute condition spatiale, au cas où, selon l'hypothèse objectée par les adversaires, elle serait dépouillée de la quantité. Ses parties ne se concentreraient pas en un point, puisque ces parties n'existent pas, et que l'indivisibilité du point appartient au genre de la quantité ; mais elle serait indivisible par négation de tout rapport avec la quantité, accessible à la seule intelligence et nullement, même d'une manière indirecte, aux sens et à l'imagination. Remarquons pourtant que plusieurs jugent cette hypothèse impossible, et nous pensons comme eux ; parce que la quantité considérée en elle-même, non pas dans ses dimensions spatiales, qui peuvent être supprimées par miracle, paraît être une résultante nécessaire de la composition substantielle de matière et de forme.

Nous venons d'exposer et de critiquer les opinions qui exagèrent le rapport de connexion entre l'étendue et la substance corporelle, particulièrement la matière première. Passons à celles qui l'ont nié ou amoindri en quelque manière.

[1] *Cont. Gent.* IV, cap. LXVII. Cf. *Sum. Theol.* 3a P., q. 76, a. 1. CAJETAN fait cette remarque dans le commentaire de l'article : « Conclude ergo et tene quod substantiam per modum substantiæ existere in aliquo, est substantiam indivisibiliter esse in illo. Et non dico substantiam esse indivisibilem, sed substantiam esse indivisibiliter in illo, hoc est, substantiam se habere ad illud indivisibiliter et non quantitative, hoc est, coextense, sicut quantitas locati coextenditur quantitati loci. »

[2] *Op. et loc. cit.*, § 4, n° 11.

II

OPINIONS QUI ONT NIÉ LA CONNEXION ENTRE L'ÉTENDUE ET LA MATIÈRE PREMIÈRE

I. — *Opinion scotiste qui admet la matière première dans les substances spirituelles.*

Si la matière est essentiellement liée à l'étendue, si elle en est la raison d'être, il suit de là qu'on ne doit la rencontrer que dans les êtres doués d'étendue, dans les corps. Que si au contraire elle n'est pas exigée par la seule étendue, mais par des raisons plus générales, il faudra la reconnaître même chez les esprits. Ce sentiment n'a guère eu de représentants que dans l'école de saint Bonaventure et de Duns Scot ; encore la plupart du temps n'a-t-il été regardé que comme probable. Saint Thomas avait déjà fait mention de cette doctrine, qu'il réfute dans le 1er article de la question *de Spiritualibus creaturis,* sans pourtant lui attribuer un auteur déterminé.

Pour bien comprendre le sentiment du Docteur Subtil, rappelons qu'il distingue trois sortes de matière, eu égard aux trois espèces d'agents desquels elle relève naturellement. D'abord la matière premièrement-première (*primo-prima*) : c'est ce principe passif qui se trouve en toute créature, en tant qu'elle peut être produite et détruite par Dieu, de qui seule elle dépend, en un mot en tant qu'elle possède la puissance au non-être. Elle est complètement indéterminée par rapport à toutes les formes, à la forme matérielle et à la forme spirituelle ; elle se trouve donc même dans les anges et l'âme humaine. Vient ensuite la matière secondement-première (*secundo-prima*), soumise aux agents de la nature ; elle est le sujet de la génération et de la corruption, et ne se trouve que dans les corps accompagnés de la quantité (c'est la matière première communément admise). Enfin la matière troisièmement-première (*tertio-prima*), sur laquelle opère l'art humain ; c'est la matière entendue au sens vulgaire, la matière seconde de l'Ecole [1].

Afin d'établir l'existence de cette matière premièrement-première commune aux corps et aux esprits, Scot apporte les arguments généraux qui prouvent l'imperfection, la contingence propres à tout être créé. Ces arguments, qui ne nous intéressent pas ici directement, ne démontrent qu'une chose : c'est que toute créature est composée de puissance et d'acte et même, nous le pensons, d'essence et d'être, *ex essentia et esse,* selon la théorie thomiste du composé ontologique.

[1] Cf. Scotum, *De rerum principio,* q. 8, art. 3.

En ce sens, si on appelle matière toute espèce de potentialité, rien n'empêche, comme le remarque saint Thomas, d'admettre la matière même dans les esprits [1] ; et c'est ce qu'entendaient le Pères et les docteurs qu'invoque le Docteur Subtil. Mais en dehors de ces raisons générales, il en est d'autres qui semblent exiger la matière dans les esprits, de la même manière qu'elles la nécessitent dans les corps. La raison principale est tirée de la passivité et de la réceptivité qui appartiennent aux substances spirituelles. Pour ne prendre qu'un exemple bien connu dans la philosophie scolastique, l'intellect, qui se divise en *agent* et en *possible,* possède cette dernière dénomination, précisément en vertu de la puissance qu'il a de recevoir les *espèces* ou représentations intellectuelles, et d'être déterminé par elles à l'acte de la connaissance. D'une manière plus générale la substance spirituelle n'est-elle pas un véritable sujet par rapport à certaines habitudes, comme la science, la vertu ? Les esprits doivent donc être composés de matière et de forme, en tant qu'ils sont passifs et actifs ; mais leur forme doit être spirituelle, inétendue et inséparablement unie à la matière, comme l'exige l'immortalité qui leur appartient.

Néanmoins cet argument ne peut résister à l'analyse qu'on établit de la véritable passivité qui est propre aux esprits, essentiellement différente de celle des corps et qui est accompagnée de l'étendue. Il suffira de considérer la réceptivité de l'intelligence dans l'acte de connaître, car c'est principalement par cet acte que l'âme reçoit une détermination proprement dite comme provenant d'une forme ; la volonté en effet est déterminée par le bien à la manière d'une cause finale, qui a pour causalité propre de mouvoir et d'attirer.

La matière, remarque saint Thomas [2], reçoit la forme, de manière à constituer avec elle un être physique d'une nature substantielle ou accidentelle déterminée, de l'eau, une statue, ou un autre objet. La forme dans ce cas se trouve individualisée, fixée à la matière d'une façon restreinte et limitée et dans des conditions de dépendance de l'étendue et de l'espace. La forme intelligible, au contraire, est reçue dans l'intellect, selon sa propre essence de forme, *secundum ipsam rationem formæ,* essence qui, comme l'interprète Cajetan, consiste dans une certaine indétermination par rapport à tel ou tel objet, une indépendance vis-à-vis de l'espace, en vertu de laquelle, tout en étant forme du connaissant, elle peut représenter plusieurs choses. En un mot la forme possède l'universalité, universalité qui lui appartient en tant que forme, bien que, considérée comme accident de la faculté, elle soit singulière comne le sujet auquel elle appartient. Du reste, on le sait,

[1] Opusc. *de Spirit. creat,* art. 1. — Cf. *Sum. Theol.,* I, q. 50, art. 2.
[2] *Sum. Theol.,* Iª P., q. 50, art. 2.

c'est sur cette universalité de la forme, à la fois accident de la faculté et espèce représentative d'autres objets, que se fonde, selon la doctrine scolastique, la possibilité de la connaissance dans un être, et en même temps la perfection plus ou moins grande de la faculté cognitive : « La restriction de la forme, dit saint Thomas, vient de la matière. C'est pourquoi nous avons dit que les formes, selon qu'elles sont plus immatérielles, s'approchent en cela d'une certaine infinité. Il apparaît donc que l'immatérialité d'un être est la raison pour laquelle il a le pouvoir de connaître, et que le mode de la connaissance est selon le mode de l'immatérialité [1]. »

C'est donc en somme parce que l'esprit a une opération intellectuelle, la pensée, que la matière première ne peut pas entrer comme constitutif de sa substance, et que la potentialité qui lui appartient ne saurait être de même nature que celle de la substance corporelle ; car la nature d'une puissance doit être proportionnée à l'acte auquel elle est ordonnée. Ecoutons le Docteur angélique : « La puissance doit être dans les substances spirituelles proportionnées à la réception de la forme intelligible. Or, telle n'est pas la puissance de la matière première, car elle reçoit la forme en la restreignant à avoir un être individuel. Mais la forme intelligible est dans l'intellect sans cette limitation..., car il perçoit l'intelligible principalement selon une raison commune et universelle... La substance intellectuelle reçoit donc la forme non en raison de la matière première, mais plutôt selon une raison opposée (c'est-à-dire que plus elle est dégagée de la matière, plus parfaitement elle reçoit la forme) [2]. »

Dans l'argument que nous venons d'exposer nous avons considéré surtout, en les opposant l'une à l'autre, la réceptivité de l'esprit et celle de la matière. On peut établir la même différence en envisageant la passivité, qui ne diffère guère de la réceptivité, sinon en ce que celle-ci répond plutôt à la causalité formelle, celle-là à la causalité efficiente. Or, à ce point de vue, seuls les corps sont passifs de cette passivité absolue et positive, qui consiste à être modifiable par un autre être dans sa nature et ses propriétés [3], à être soumis à toutes les actions physiques exercées sur eux ; seul le corps possède l'inertie, cette indifférence réelle au mouvement et au repos. Rien de semblable, au contraire, n'apparaît dans l'esprit, qui n'est passif que dans l'ordre idéal et ne peut être autrement conçu que comme le type de l'activité. Les scolastiques, qui ont étudié à fond ces notions d'action et de passion, avaient donc raison de dire que la matière, et la matière seule, est le principe de la passion. « Les choses, dit Tolet, subissent une passion en

[1] *Sum. Theol.*, Iª P., q. 14, art. 1.
[2] *Opusc. cit.* — Cf. *Sum. Theol.*, Iª P., q. 50, a. 2.
[3] Cf. de Vorges, *La constitution de l'être suivant la doctrine péripatéticienne*, p. 104.

tant qu'elles sont dans la matière, comme la chaleur qui est dans la matière ; et si par impossible elle pouvait exister en dehors d'elle, elle ne pourrait pâtir. Les intelligences au contraire et les formes séparées. bien qu'elles agissent, ne sont pas susceptibles de passion [1]. » Ainsi Leibniz, qui a considéré les éléments des corps, les monades, comme des espèces d'âmes douées de perception et d'appétition, a été fidèle à ses principes, en n'admettant dans les monades d'autre puissance passive, *vis passiva primitiva,* que l'imperfection et la confusion qui se trouvent dans la perception dont elles jouissent, puissance qu'il appelle quelquefois *materia prima* ou *nuda* [2].

Il faut donc entendre dans un sens spécial la réceptivité et la passivité propres à la substance corporelle, attributs fondés, nous le verrons, sur la matière première en tant qu'elle est la raison de l'étendue. On ne saurait donc dire avec un récent historien de la philosophie de Duns Scot, qui approuve la théorie du Docteur Subtil sur la question qui nous occupe : « Nous le répétons : être susceptible de déterminations contraires, voilà toute l'essence de la matière [3]. » Il faut ajouter : de déterminations... c'est-à-dire de formes individualisées par elle, sujettes aux conditions de l'étendue. Mais si par ces déterminations contraires on entend, comme le fait l'auteur avec Scot, des différences opposées, savoir la forme matérielle et la forme spirituelle, qui affecteraient la matière prise dans un sens très général (*materia primo-prima*), cette conception vient se heurter contre le dilemme que pose le Docteur angélique, réfutant par avance l'opinion scotiste. Ces deux formes, corporelle et spirituelle, seraient reçues dans une même partie de la matière ou dans des parties différentes. Si on accepte la première explication, alors il faut dire que la même chose individuelle est à la fois corporelle et spirituelle; si selon la seconde hypothèse on admet plusieurs parties, il faudra aussi nécessairement admettre la quantité dans la matière, et alors la matière qui reçoit la forme spirituelle est affectée de la quantité. Donc, il est impossible qu'il y ait une matière commune pour les corps et les esprits. Poussant plus loin son analyse, le Docteur angélique indique la cause de cette erreur : c'est une fausse assimilation qu'on suppose entre l'ordre logique et l'ordre réel, assimilation qui, comme on sait, est précisément le fondement du sentiment des scotistes, le formalisme ou réalisme exagéré relatif à la controverse des universaux. « Cette opinion suppose que tout ce qui est distingué par l'intellect est distingué dans la réalité. Or, dans la substance spirituelle, l'intelligence conçoit ce par quoi elle se distingue de la substance corporelle, et ce par quoi elle lui ressemble. De là elle prétend conclure

[1] *In lib. I de Gener.*, cap. VII, text. 55.
[2] Cf. D. Nolen, *Introd. à la Monadologie,* p. 71.
[3] E. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot,* p. 247.

que ce par quoi la substance spirituelle diffère de la corporelle lui serve comme de forme, et que ce qui est supposé comme commun à l'une et à l'autre soit comme la matière... Mais il n'est pas nécessaire que ce qui est distingué par l'esprit soit distingué dans la réalité ; parce que l'intelligence, comme toute faculté cognitive, saisit les choses, non selon le mode qui leur convient, mais selon sa nature propre [1]. »

II. — *Opinion qui nie la nécessité de la matière dans une substance étendue.*

Les scotistes disent : Là où ne se trouve pas l'étendue, comme dans les esprits, il faut néanmoins admettre la matière première. D'autres ont dit au contraire : Là où se trouve l'étendue, comme dans les corps, la matière première n'est pas nécessaire. Ainsi ont pensé certains scolastiques, prétendant ne pas voir de répugnance à ce qu'un corps, bien que doué d'étendue, soit simple dans son essence, c'est-à-dire possède son être en vertu d'un acte équivalent à une forme substantielle, mais qui ne serait pas unie à la matière première.

Une erreur de la physique ancienne, l'incorruptibilité attribuée aux corps célestes, a fourni l'occasion de cette opinion. Les scolastiques, comme les savants de leur temps, ont cru, jusqu'à la découverte relativement récente de l'identité de la matière cosmique et de la matière terrestre, que les corps célestes sont incorruptibles, c'est-à-dire non sujets aux changements substantiels, à la génération et à la corruption, même aux changements accidentels intrinsèques (l'altération), mais seulement doués de mouvement local. Or, les changements substantiels étant regardés communément comme la preuve la plus évidente de la composition de matière première et de forme substantielle, certains auteurs ont cru pour ce motif que la matière première ne se trouve pas dans les cieux, au moins d'une manière certaine, ou, comme le pense Scot, partisan de cette opinion, d'après ce que la seule lumière de la raison peut nous enseigner. Généralisant la question, d'autres scolastiques, surtout de la dernière époque, se sont demandé si on peut concevoir un corps simple dans son essence, non composé de matière et de forme, comme le sont les corps sublunaires soumis aux mutations substantielles. Quelques-uns l'ont pensé : ainsi Arriaga, Oviedo, du moins en ce sens que l'impossibilité d'un corps simple quant à l'essence ne leur paraît pas démontrée.

La présente controverse n'est pas aussi oiseuse qu'on pourrait tout d'abord le croire, et ne présente pas qu'un pur intérêt historique ; en réalité elle touche aux fondements mêmes de la démonstration du

[1] *Sum. Theol.*, Iª P., q. 60, art. 2.

système de la matière et de la forme. C'est ce qu'ont bien saisi les R. P. Tedeschini et Palmieri, adversaires récents de cette doctrine [1]. Si l'on admet, disent-ils, que les corps célestes sont simples quant à l'essence, et en général qu'un corps peut être simple, c'est donc que la composition de matière et de forme n'est pas essentielle à la substance corporelle. On ne peut l'induire des deux propriétés opposées qui s'y manifestent : l'étendue et l'activité. L'étendue en particulier n'exige pas nécessairement la matière première : car les scolastiques dont il est question connaissaient évidemment ces deux propriétés dans les cieux, et néanmoins ils n'ont pas conclu à leur composition substantielle. Ce n'est plus alors qu'un fait contingent, celui des changements substantiels, qui exige cette composition dans les corps terrestres.

Remarquons tout d'abord que l'opinion qui admet la possibilité d'un corps simple est loin d'avoir été commune dans l'école. Au jugement des docteurs de Coïmbre, elle est *peu aristotélique et peu philosophique :* beaucoup même des textes allégués par les deux savants Jésuites ne la contiennent pas en réalité. Ce n'est pas ici le lieu de les discuter. Pour n'en donner qu'un exemple, Albert le Grand, qui est cité comme favorable à ce sentiment [2], parce qu'il affirme que le ciel n'est pas composé de matière proprement dite, entend seulement que la matière qui lui est propre n'est pas sujette à la *privation* (le ciel étant incorruptible) comme la matière *proprement dite,* telle qu'elle est dans les corps terrestres ; à ce point de vue, comme le remarque le Jésuite Pereira [3], la matière *proprement dite* se distingue du sujet, qui ne suppose pas le changement de forme. C'est pourquoi les scolastiques croyaient, du moins l'Ecole Thomiste, qu'il fallait distinguer ces deux espèces de matière, à cause de la relation diverse que chacune possède avec sa forme substantielle.

Le plus grand nombre des scolastiques a donc reconnu la matière première dans les corps célestes, bien que les croyant exempts de mutations substantielles ; c'est donc que, tout en établissant la présence de la matière première par ce fait obvie et évident (du moins regardé comme tel à cette époque), ils la jugeaient nécessaire encore pour d'autres raisons, en particulier à cause de la quantité et des propriétés quantitatives constatées dans les corps, telles que la condensation et la raréfaction, le mouvement local : ils admettaient donc une relation nécessaire entre l'étendue et la matière première. Une autre preuve contre l'opinion que nous combattons est tirée de cette autre relation,

[1] Cf. Palmieri, *Animadversiones in recens opus : De mente Concilii...*, et Tedeschini, *Dissertatio historica de sententia scholast...* Deux opuscules réunis en une brochure (Rome, 1878), p. 24, 53.

[2] Cf. Tedeschini, *op. cit.*, p. 38. Voir les autres auteurs dans ce même opuscule.

[3] *De communibus rerum principiis*, lib. V, cap. III.

jugée non moins nécessaire, entre la pensée et l'immatérialité ; c'est la contre-partie de l'argument allégué contre les scotistes, qui admettaient la matière dans les esprits. Si les esprits, disions-nous avec saint Thomas, étaient composés de matière première, ils ne seraient pas doués d'intelligence ; pareillement, si les cieux ou n'importe quel corps ne possédaient pas la matière comme principe constitutif, ils seraient doués d'intelligence ; rien ne s'opposerait en eux à la réception des formes intelligibles, indépendantes de la limitation et de la singularité. D'autre part, puisque la même raison vaut pour le sujet intelligent et l'objet intelligible, ce qui est sans matière devrait être intelligible en acte, capable d'être immédiatement proposé à l'intelligence ; celle-ci n'ayant pas besoin, en ce cas, d'abstraire et de dégager la forme intelligible ou idée des conditions de la matière et de l'individualité. Or, il est bien évident que les corps célestes sont sensibles, ne sont pas la forme intelligible en acte ; ils sont sous ce rapport absolument dans les mêmes conditions que les autres corps [1].

Ces deux raisons pourtant sont attaquées par les partisans de la possibilité d'un corps simple. Contre la première, tirée de la connexion entre la quantité et la matière première, ils invoquent un argument *ad hominem*. Les thomistes et autres adversaires qu'ils réfutent n'admettent-ils pas que la quantité a sa source non pas seulement dans la matière première (ils rejettent en effet les dimensions indéterminées entendues dans le sens de l'opinion d'Averroës), mais aussi dans la forme substantielle, qui pourtant est simple et sans rapport avec la divisibilité ? Donc une substance simple, comme serait le corps en question, suffit à rendre compte de la quantité. Nous répondrons ailleurs à cette critique, en montrant que la quantité ne dépend pas de la forme au point de vue de sa divisibilité, de la multiplicité de ses parties, mais seulement quant à son indivision ou unité : la quantité étant à la fois divisible en puissance en raison de la matière, et une en acte en raison de la forme. Quant à l'argument tiré de la connexion qu'on dit être nécessaire entre l'immatérialité et l'intelligence, Oviedo et Arriaga pensent le détruire en se retranchant derrière une opinion sur l'essence de la quantité ; cette essence, selon eux, serait l'impénétrabilité. Il suffit, disent-ils, que le corps simple en question soit impénétrable, pour qu'il ne soit pas capable de pensée, et c'est par l'aptitude à l'impénétrabilité qu'il faut définir essentiellement la substance corporelle, comme dans la pénétrabilité qu'il faut placer le constitutif essentiel de l'esprit [2]. La divisibilité n'est donc pas nécessairement exigée par l'impénétrabilité, qui peut appartenir indifférem-

[1] Sur ces deux raisons on peut lire : S. Thomas, *Summa Theolog.*, Iª P., q. 66. art. 2 ; Conimbricences, *In I de Cœlo*, cap. iv, q. 4, art. 2.

[2] Oviedo, *Cursus philosophicus*, *De Anima*, controv. I, punct. V, § 2.

ment à un sujet divisible comme est le corps, ou indivisible comme est l'ange ou l'âme raisonnable [1] ; et ainsi elle n'a pas plus sa raison d'être dans la matière que dans la forme [2]. La raison de la divisibilité n'est autre que la présence de l'être dans l'espace [3].

Sans entrer dans la réfutation détaillée de l'opinion qui fait de l'impénétrabilité l'essence de la quantité, deux remarques suffiront pour rejeter l'application qu'on fait de cette doctrine, à la question présente. Dire que l'essence du corps consiste dans l'impénétrabilité, c'est la placer dans un accident, dans quelque chose de relatif, savoir l'impossibilité de coexister dans le même lieu avec un être de même nature. Or il répugne que le constitutif essentiel du corps et sa différence spécifique avec l'esprit consistent en un accident ; il faut quelque chose de plus fondamental, d'intrinsèque, savoir la matière première, et la matière première seule, pour déterminer cette véritable différence. Les adversaires affirment donc l'impénétrabilité des corps et la pénétrabilité des esprits comme un fait, mais sans en apporter la raison d'être. Pareillement il suit de l'opinion que nous réfutons, qu'il n'est pas de l'essence d'une substance spirituelle de n'avoir pas de parties divisibles, et conséquemment qu'une chose étendue pourrait penser, pourvu qu'elle soit pénétrable [4]. Arriaga va même jusqu'à dire que probablement il ne répugne pas qu'une puissance matérielle connaisse une chose spirituelle, parce que, dit-il, « toute l'imperfection de la matérialité se réduit en soi à l'impénétrabilité ; or l'mpénétrabilité n'inclut pas une perfection tellement grande, qu'on ne puisse pas attribuer à une chose impénétrable la vertu de connaître des objets spirituels... [5] » Or qui ne voit les conséquences matérialistes de cette doctrine ? N'est-ce pas reproduire l'opinion de Locke sur la possibilité d'une matière pensante ? Donc, pour expliquer la différence essentielle entre l'esprit et le corps, il est nécessaire d'admettre en celui-ci la matière première, à cause de l'étendue qui lui appartient.

Concluons de la réfutation des deux opinions que nous venons de critiquer, qu'on ne peut séparer la matière de l'étendue. Affirmer l'étendue sans la matière, comme l'ont fait les quelques auteurs partisans d'un corps simple quant à l'essence, est aussi impossible qu'affirmer la matière sans l'étendue, comme l'ont pensé les scotistes. C'est établir déjà, du moins d'une façon négative, la connexion entre l'étendue et la matière première. Il nous reste à en donner la démonstration positive.

[1] OVIEDO, *Op. cit. : Metaph.*, controv. VII, punct. III, § 4, nº 27.
[2] *Op. cit. : Physica*, controv. II, punct. III, § 2, nº 22.
[3] *Op. cit. : ibid.*, controv. V, punct. V, § 2, nº 15.
[4] OVIEDO, *De Anima*, controv. I, punct. V, § 1.
[5] *De Anima*, disp. V, sect. 2, nº 29.

III

CONNEXION NÉCESSAIRE ENTRE LA MATIÈRE PREMIÈRE ET L'ÉTENDUE

I. — *Démonstration positive.*

Materia prima est ratio, radix quantitatis. Cette formule, pour être bien comprise, suppose la doctrine communément admise dans l'école de l'émanation des propriétés, c'est-à-dire des accidents propres et permanents par rapport à la substance. Les accidents en effet, quoique regardés, du moins en général, comme réellement distincts de la substance, lui sont toutefois unis d'une manière intrinsèque; ils en découlent selon une *résultance naturelle* qui, sans être l'effet d'une causalité strictement efficiente, peut s'y ramener, en ce sens que, la substance étant produite, les accidents le sont aussi par voie de conséquence. *Qui dat formam, dat consequentia ad formam.* Mais comme dans la substance corporelle il y a deux principes constitutifs qui, bien que possédant une existence commune, gardent chacun l'essence qui lui est propre, il est naturel que chacun d'eux soit la raison d'être d'une série particulière de propriétés : les unes résultant de la substance en vertu de la matière première, les autres en vertu de la forme substantielle. Il ne faudrait pas toutefois entendre cette résultance d'une manière trop exclusive; car si le sujet propre et adéquat des accidents est, comme nous le croyons, le composé substantiel tout entier, on conçoit que ceux-ci doivent dépendre dans leur essence de l'un et l'autre constitutif de ce composé, quoique plus spécialement de l'un ou de l'autre. Quelques auteurs ont donné, dans ce rôle de sujet des accidents, une part trop considérable, semble-t-il, à la matière première; ce qui peut expliquer certaines opinions mentionnées plus haut sur la question qui nous occupe. Pour les nominalistes par exemple, la matière première est, indépendamment de la forme, le sujet propre de tous les accidents; Suarez, qui incline, comme nous l'avons vu, à admettre une certaine étendue dans l'intérieur de la substance, attribue également à la matière ce rôle de sujet, *subjectum inhæsionis,* mais sans exclure, ajoute-t-il, l'intervention de la forme[1].

Ces principes généraux rappelés, il nous sera plus facile d'expliquer la dépendance de l'étendue vis-à-vis de la matière première.

Une première raison générale qui insinue cette dépendance est tirée

[1] *Disp. Metaph.* XIV, sect. 3, § 5 et seq. Ita Conimbricenses, *In I de Generat.*, cap. IV, q. 4, art. 1.

des analogies frappantes qui existent entre la matière première et l'étendue, et en même temps de la différence manifeste qui sépare les attributs de celle-ci des attributs de la forme substantielle. Il est nécessaire en effet, en vertu du principe de raison suffisante, qu'une propriété émane de ce principe avec lequel elle possède la plus grande ressemblance. L'étendue comme la matière première a pour caractère d'être commune à plusieurs essences différentes, indéterminée et homogène ; de même en effet que la matière première se trouve comme sujet sous toutes les formes diverses, partout identique (d'une identité négative) à cause de sa pure potentialité, ainsi l'étendue est le sujet immédiat de tous les autres accidents corporels ; elle n'a par elle-même aucune détermination propre dans ses dimensions, et a besoin pour exister d'être déterminée par la figure (*forma circa quantitatem*), comme la matière première l'est par la forme substantielle. Pareillement l'étendue, comme la matière première, possède par elle-même un caractère passif ; l'activité qui appartient au corps ne vient pas d'elle, mais des accidents qualitatifs dont elle est le sujet. Tout autres sont, on le sait, les attributs de la forme. Principe d'activité, de détermination spécifique, elle possède en propre, à l'opposé de la divisibilité de l'étendue, l'unité et la simplicité, non pas seulement quant à l'essence mais dans l'ordre de la quantité, c'est-à-dire l'inextension ; aucun des caractères de la forme n'entraîne l'idée de divisibilité soit actuelle, soit même potentielle.

Cette simple analyse des caractères de l'étendue indique d'une manière assez évidente qu'elle est liée à la matière première. Mais il faut chercher la raison intime et dernière de cette relation et nous demander pourquoi la substance corporelle, par le fait même qu'elle possède la matière, doit être aussi douée d'étendue. Pour répondre à cette question, il est nécessaire de remonter jusqu'aux notions premières de la métaphysique ; car nous croyons qu'elle ne saurait être résolue, sans qu'on fasse appel à une théorie encore plus générale que celle de la constitution de la substance, je veux dire la doctrine du principe d'individuation, doctrine, on le sait, qui touche aux fondements mêmes de l'être. Le système de la matière et de la forme peut s'établir sans doute par des arguments étrangers à cette doctrine : tel est celui des mutations substantielles, et cet autre plus fondamental tiré des propriétés opposées que l'expérience révèle dans les corps ; aussi constatons-nous les scolastiques divisés sur la controverse relative au principe d'individuation, et tous d'accord sur le fait de la composition substantielle des corps. Mais nous prétendons que la raison dernière de cette composition substantielle, et en particulier de la connexion nécessaire entre l'étendue et la matière première, ne peut être donnée que par la véritable doctrine sur le principe d'individuation, telle que l'a proposée saint Thomas et dont voici la formule, interprétée dans des sens un

peu différents : *Materia prima signata quantitate est principium individuationis.*

Voici donc le syllogisme que nous allons essayer de construire sur cette base : La matière première est le principe d'individuation de la substance corporelle. Or elle ne peut être principe d'individuation qu'en étant principe de l'étendue. Donc la matière première est le principe de l'étendue de la substance corporelle.

Nous n'avons pas à démontrer ici par tous ses arguments la doctrine thomiste relative à l'individuation, en la comparant avec les théories rivales. On n'en rappellera que ce qui est nécessaire pour l'intelligence de la question que nous traitons.

La métaphysique établit, en partant de la considération de la nature corporelle, que cette nature doit être individualisée par autre chose qu'elle-même, qu'elle doit être, ou du moins pouvoir être possédée par plusieurs individus. Tout corps en effet, quel qu'il soit, est essentiellement quelque chose d'imparfait, non seulement comparé à une nature supérieure, mais dans le genre qui lui est propre. Il possède sans doute un certain acte, puisqu'il est doué de propriétés et d'opérations, mais il n'est pas toute la perfection qui répond à cet acte, il n'en réalise pas toute l'idée : en un mot, il n'est pas un *acte subsistant*. On peut le démontrer par la simple considération des accidents et des propriétés du corps, puisque c'est par eux seuls que nous parvenons à en connaître l'essence. La blancheur d'un corps, pour prendre un exemple favori à saint Thomas[1], n'est pas la blancheur par essence, réalisant en ce corps toute la perfection que comporte cette couleur : car s'il en était ainsi, il n'existerait et ne pourrait exister aucune autre chose en dehors de ce corps ; il posséderait tout ce qui appartient non seulement à l'*essence* de la blancheur (il en est ainsi sous ce rapport), mais encore à l'*être* dans lequel elle est réalisée. De même la force motrice de n'importe quel corps n'est pas la force par essence, illimitée en son genre, mais elle est soumise à des conditions qui la restreignent et la fixent au corps qui en est le sujet. L'étendue enfin, la première et la plus fondamentale des propriétés du corps, ne saurait être infinie en acte dans aucune dimension, elle n'existe en fait qu'à la condition d'être soumise à la limitation que lui donne la figure. Preuve manifeste que la nature corporelle, à qui appartiennent les accidents dont nous venons de parler, est nécessairement imparfaite et limitée partout où elle se rencontre.

Mais s'il en est ainsi, il faut chercher ailleurs que dans l'acte, qui est la raison de la perfection du corps, le principe qui en expliquera

[1] « Actus in nullo existens, nullo terminatur; puta, si albedo esset per se subsistens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quo minus haberet quidquid de perfectione albedinis habere potest. » *Cont. Gent.*, I, 43.

l'imperfection. Ce principe ne peut être que la matière, principe potentiel dont le rôle est précisément de recevoir l'acte en question en le limitant non pas dans son essence, la forme comme telle étant toujours la même et incapable de degrés, mais dans son être et sa réalisation concrète. Quand une forme en effet est reçue dans la matière, elle ne jouit plus de tout l'être dont elle est susceptible, mais elle est resserrée dans les limites du sujet qu'elle détermine : car c'est un principe que tout ce qui est reçu dans un sujet y est reçu suivant les conditions de ce sujet. Cette doctrine est encore expliquée d'une autre manière par la comparaison que l'on peut faire entre la nature corporelle et la nature spirituelle. Les corps sont finis et imparfaits à un double titre. Ils sont finis, comparés à des êtres supérieurs, et cela en raison de leur forme ; ils sont finis en second lieu par rapport aux êtres de même nature qu'eux, en raison de leur matière, qui restreint l'être de la forme, chaque corps ne participant pas à tout l'être de la forme [1]. Les substances spirituelles au contraire sont finies sans doute comme les corps en raison de leur forme : elles ne sont pas en effet la plénitude de l'être, *esse subsistens,* elles sont en puissance à une perfection plus grande, aussi sont-elles composées d'essence et d'être ; mais elles sont infinies d'une certaine manière par rapport à la réalisation de l'être dont elles sont susceptibles, puisque n'étant pas composées de matière, la perfection qu'elles tiennent de la forme n'est pas limitée, comme cela a lieu pour le corps, par un sujet dans lequel elle serait reçue [2].

La théorie que nous venons de rappeler va nous permettre de comprendre comment la multiplicité des êtres doit être différente dans les substances composées de matière et de forme, comme sont les corps, et celles qui sont sans matière, comme les esprits. Il y a sans doute multiplicité dans la nature spirituelle, parce qu'en elle se trouvent l'acte et la puissance : elle est en effet en puissance par rapport à un acte supérieur, à l'être par essence. On conçoit donc dans cette puissance des différences possibles, qui détermineront une pluralité spécifique de formes diverses [3]. Mais comme la forme chez les esprits n'est pas reçue

[1] « Tertio modo essentia invenitur in substantiis compositis ex materia et forma in quibus et esse est receptum et finitum. Propter quod et ab alio esse habent, et iterum natura vel quidditas earum recepta est in materia signata ; *et ideo sunt finitæ et superius et inferius...* » *De ente et essentia,* cap. VI.

[2] « Substantiæ immateriales creatæ sunt finitæ secundum suum esse, sed infinitæ secundum quod earum formæ non sunt receptæ in alio : sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam, quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum. Esse tamen ejus esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in lib. De Causis quod intelligentia (spiritus) est *finita superius,* in quantum scilicet recepit esse a suo superiori, *sed est infinita inferius,* in quantum non recipitur in aliqua materia. » *Sum. Theol.,* Iª P., q. 50, a. 2.

[3] « Quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum : quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. » *De ente et ess.,* cap. V.

dans la matière, il n'y a pas de pluralité possible par rapport à une même forme, c'est-à-dire dans la même espèce; en d'autres termes, de pluralité individuelle. Il en va autrement dans le monde des corps. Là on y rencontre une pluralité qui affecte les individus eux mêmes; pluralité actuelle ou du moins toujours possible dans chaque espèce, puisque la forme peut toujours être reçue dans de nouveaux sujets, rien ne venant limiter cette puissance de réception qui appartient à la matière [1].

La matière première, en tant que sujet de la forme, est donc le principe fondamental de la multiplication numérique des individus dans la même espèce. Mais il est facile de remarquer, l'analyse de la notion d'individu le démontre, qu'à ce seul titre elle n'est pas néanmoins principe complet de cette multiplication. L'individu, dit saint Thomas [2], suppose deux choses : l'*incommunicabilité,* c'est-à-dire ce caractère en vertu duquel il ne peut appartenir à un sujet, étant lui-même sujet premier, la *substance première* d'Aristote : en ce sens l'individualité s'oppose proprement à l'universalité qui est essentiellement communicable. Il suppose en outre la distinction avec un autre individu que lui-même, existant ou possible, en vertu de certaines déterminations qui lui soient propres. Or le premier caractère de l'individu, l'*incommunicabilité,* vient de la matière et de la matière seule : elle est en effet le premier sujet des déterminations de l'être; or un sujet de cette nature est nécessairement incapable d'appartenir à un autre qu'à lui-même et par conséquent est singulier. Quant à la distinction des individus entre eux, elle ne peut venir évidemment de la matière première seule; celle-ci en effet est essentiellement indéterminée et homogène, or l'indéterminé ne peut être la raison de la détermination que réclame la distinction numérique des individus. Il faut donc que la matière produise cette distinction par quelque chose qui lui soit surajouté. Nous arrivons ainsi à la seconde proposition de notre syllogisme : La matière première ne peut être principe d'individuation, nous voulons dire principe adéquat, qu'à la condition qu'elle soit aussi la raison de l'étendue.

L'individuation, nous l'avons vu, réclame la distinction des individus entre eux. Or cette distinction n'est possible qu'à la condition qu'un individu occupe une autre partie de l'espace qu'un autre individu, ou, pour parler selon la rigueur des termes, le rapport avec l'espace n'étant pas quelque chose de primitif, qu'à la condition qu'un individu n'exige pas la même partie de l'étendue qu'un autre. La distinction des indi-

[1] C'est ainsi qu'il faut entendre cette infinité potentielle des formes matérielles par rapport à leurs sujets possibles. « Creaturæ materiales, dit saint Thomas, habent infinitatem ex parte materiæ. » *Sum. Theol.*, loc. cit.

[2] Opusc. *De Principio individuationis* (vers. med.).

vidus dans la nature corporelle exige donc que celle-ci possède l'étendue. D'autre part, l'étendue a tout ce qui est nécessaire pour produire cet effet. C'est ici qu'il faut remarquer ce caractère particulier et absolument unique qui distingue l'étendue de tous les autres accidents. Ceux-ci ont pour acte formel de donner une détermination spécifique, mais nullement numérique et individuelle : la blancheur, par exemple, présente une détermination spéciale de couleur, distincte de toute autre, mais par elle-même, indépendamment du sujet qu'elle affecte, elle ne comporte aucune distinction numérique, aucune pluralité de parties. Il est donc impossible qu'une blancheur se distingue d'une autre (de même espèce, de même teinte), autrement que par les parties de l'être qu'elle détermine. L'étendue au contraire possède par elle-même, en raison même de son essence et de sa définition, une multiplicité de parties, qui par conséquent sont distinctes numériquement (au moins après la division effectuée, ce qui suffit pour notre démonstration), et possèdent ainsi par elles-mêmes leur propre individuation. Qu'il nous soit permis de citer ces paroles si claires du Docteur Angélique : « *Habet hoc proprium quantitas dimensiva inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur... Ubicumque enim intelligitur diversitas partium ejusdem speciei necesse est intelligi individuationem, nam quæ sunt unius speciei non multiplicantur nisi secundum individuum : et inde est quod non possunt apprehendi multæ albedines, nisi secundum quod sunt in diversis subjectis; possunt autem apprehendi multæ lineæ etiam si secundum se considerentur : diversus enim situs, qui per se lineæ inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est*[1]. »

L'individuation, nous l'avons montré, ne se conçoit pas sans l'étendue : elle suppose à la fois l'incommunicabilité de la forme appartenant à un sujet déterminé, et la distinction numérique des individus entre eux fondée sur la divisibilité de l'étendue. De ces deux conditions la première est manifestement fondée sur la matière première qui en est, si on veut, la raison immédiate. Nous ajoutons que la matière est aussi la raison médiate et dernière de la seconde condition. Pourquoi les individus de la nature corporelle sont-ils distingués numériquement entre eux ? C'est immédiatement à cause de l'étendue à laquelle ils sont soumis. Mais pourquoi la substance corporelle est-elle douée d'étendue? C'est parce que, nous l'avons dit, n'étant pas un acte subsistant et parfait en son genre, elle doit nécessairement pouvoir se trouver dans plusieurs sujets qui limitent son être, sujets indéfinis quant au nombre, puisque rien ne limite cette potentialité et cette réceptivité de la matière, et qui ne peuvent être distincts les uns des autres qu'à la condition qu'ils existent affectés de portions d'étendue distinctes elles-

[1] *Cont. Gent.*, IV, 65.— Cf. *in 4 Sent.* Dist. 12, q. 1, a. 1, ad 3; *Quodlib.* 7, art. 10.

mêmes les unes des autres. Donc la matière qui est la raison de la pluralité potentielle des individus est aussi le principe de l'étendue, celle-ci étant nécessaire pour que cette pluralité passe à l'acte par la distinction des individus entre eux.

Nous pourrions résumer ainsi notre argument. Un principe est la raison d'être non seulement des effets qui en découlent immédiatement, mais encore de ce qui résulte nécessairement de ces effets. Or la quantité ou l'étendue résulte nécessairement de la pluralité des individus, actuelle ou possible, qu'on rencontre dans la nature corporelle et qui est un effet de la matière première. Donc la matière première qui est la raison de la pluralité des individus est aussi la raison de l'étendue.

II. — *Quelques explications sur la doctrine qu'on vient d'exposer.*

Quelques explications cependant sont nécessaires pour éclairer et confirmer l'argument que nous venons d'exposer.

1° — Par la formule même que nous avons énoncée en disant : La matière première est la raison de l'étendue, nous nous séparons, cela va sans dire, de l'opinion d'Averroès signalée plus haut, qui prétend que la matière première non seulement explique l'étendue, mais la possède actuellement par elle-même ; nous laissons aussi par là suffisamment entendre que la quantité, quoique fondée essentiellement sur la matière pour la raison donnée plus haut, ne peut néanmoins appartenir au corps que postérieurement à la détermination apportée par la forme. En d'autres termes, la matière possède la quantité en puissance, mais cette puissance ne lui convient que subséquemment à celle qui est en elle par rapport à la forme substantielle. C'est cette dernière puissance qui est essentielle et fondamentale dans la matière première, qui sert à la concevoir et à la définir. Du reste, il est impossible qu'un être dont la nature même est d'être en puissance, soit ordonné essentiellement à deux actes simultanés : en réalité, un tel être aurait à la fois deux natures essentielles ; ou bien il faudrait dire dans le cas présent que l'étendue se confond en réalité avec la forme.

Donc la matière première est essentiellement ordonnée à l'acte de la forme substantielle ; seulement elle ne peut recevoir une forme qu'à la condition que toute autre forme, qui simultanément lui sera donnée, devra nécessairement se trouver dans une autre partie de la matière, la partie de la quantité occupée par le corps résultant de l'union de la matière et de la forme étant nécessairement autre que celle qui est occupée par tout autre corps. En ce sens, on peut dire que le rôle de la forme substantielle est de développer et d'actualiser cette exigence qui se trouve dans la matière première par rapport à la quantité. « Quand une forme substantielle, dit saint Thomas, détermine la

matière, de même que la puissance de la matière est réduite à l'acte par la forme, ainsi, par ce même être qu'elle en tient, elle reçoit la distinction et la délimitation des parties qui appartiennent au composé corporel. La forme substantielle en effet a le pouvoir non seulement de perfectionner la matière, mais encore de distinguer des parties dans le corps. C'est pourquoi il est nécessaire qu'il y ait dans la matière une puissance répondant à la perfection qu'elle tient de la forme (puissance première et essentielle, comme nous l'avons dit), et à la diversité des parties qui résultent de l'actuation de la forme (puissance secondaire relative à l'étendue)[1]. » Ailleurs le saint Docteur dit que les dimensions de la quantité viennent de la forme de corporéité, pour montrer qu'elles résultent de tout le composé substantiel. « *Ex corporeitate, quam sequuntur dimensiones quantitatis in actu, sequitur divisio materiæ, per quam materia ponitur sub diversis sitibus.* » C'est cette corporéité qu'il appelle le premier degré du corps, faisant allusion à la théorie de la hiérarchie des formes, pour montrer que la quantité vient de la forme non en tant qu'elle donne la vie, la sensibilité ou quelque autre détermination supérieure, mais en tant qu'elle donne au corps d'être corps[2]. Telle est aussi, sur ce rôle de la forme substantielle dans la génération de la quantité, l'opinion de saint Bonaventure, qu'on se plaît quelquefois à opposer à saint Thomas ; il affirme nettement la part qui revient à la matière, possédant radicalement la quantité, et en même temps le besoin qu'elle a de la forme pour que cette quantité potentielle et radicale passe à l'acte. « La matière, dit-il, est simple, parce qu'elle n'a pas l'étendue actuelle, mais elle la possède en puissance, et quand la nature de la forme corporelle est donnée à la matière, alors cette puissance est réduite en acte. Conséquemment, lorsqu'on dit que l'étendue vient de la matière, on ne doit pas entendre qu'elle vienne de la matière *selon son essence,* mais bien *selon son être,* en tant qu'elle reçoit la forme corporelle[3]. »

La doctrine que nous venons d'exposer servira aussi à faire comprendre en quel sens légitime on peut dire que la matière première possède des dimensions indéterminées. C'est lorsqu'on la considère antérieurement à l'acte de la forme ; ces dimensions ne signifient rien autre chose que la puissance positive qui se trouve dans la matière par rapport à l'étendue : « *Dimensio quæ præintelligitur ante formam*

[1] Opusc. *De Nat. materiæ...*, cap. VI.

[2] *Loc. cit.* C'est en s'appuyant sur cette remarque que saint Thomas montre que les formes qui dépassent ce premier degré inférieur de corporéité ne sont pas assujetties (*per accidens*, comme peut l'être une forme) de la même manière aux conditions de l'étendue ; telles les âmes des animaux supérieurs, qui possèdent une indivisibilité spéciale autre que les formes des minéraux ; telle à plus forte raison l'âme humaine, qui n'est pas tirée de la puissance de la matière.

[3] *In 2 Sent.*, dist. 3, part. I, art. 1, q. 5 ad 4.

substantialem in materia, non habet esse completum, quia non est dimensio terminata : terminatio autem dimensionis est per formam[1]. » Ainsi parle le Docteur Angélique, qui ailleurs, dans l'opuscule déjà cité : *De Natura materiæ et de dimensionibus interminatis*[2], compare les dimensions de la matière première aux essences. « De même, dit-il, que les essences des choses sont terminées par l'être qu'elles reçoivent, l'être étant dans les choses essentiellement formel (quelque chose qui exerce le rôle de forme), mais qu'avant d'être considérées en acte elles sont quelque chose de non-déterminé, ainsi les dimensions de la matière sont indéterminées, avant qu'elles soient considérées en acte en vertu de la réception de la forme. »

2° — L'étendue, nous l'avons vu, quoique fondée sur la matière première, ne possède son être actuel que grâce à la détermination de la forme substantielle. Nous pouvons préciser, par une analyse plus profonde de l'étendue, ce qu'elle tient spécialement de l'un et de l'autre principe. Il suffit de l'envisager dans son caractère de continuité, caractère qui fournit, on le sait, un argument, et ce n'est pas un des moins intéressants, en faveur de la composition substantielle de matière et de forme. Sans entrer dans une exposition détaillée qui supposerait l'étude complète du continu, rappelons seulement que le continu se présente à nous avec deux propriétés opposées. Il est sans doute multiple, divisible, doué de parties, c'est même là, peut-on dire, la note essentielle qui le distingue de tous les autres accidents ; mais il est en même temps indivis, c'est-à-dire un, et d'une unité proprement dite, *unitas per se :* car ses parties comme telles ne sont pas actuelles, elles ne sont qu'en puissance. Or la divisibilité vient de la matière, qui en tant que premier sujet peut infiniment se multiplier pour recevoir la forme ; l'unité du continu au contraire vient de la forme, qui en vertu de sa simplicité a le pouvoir d'unifier et de réunir par une commune limite les parties exigées par la matière. On peut arriver à la même démonstration en considérant les notions plus générales de puissance et d'acte. Dans le continu il y a à la fois quelque chose de potentiel, savoir la divisibilité des parties, qui ne sont pas actuellement distinctes et déterminées, et quelque chose d'actuel, qui est l'indivision : *Unitas continuitatis,* dit saint Thomas, *maxime potentialis invenitur, quia omne continuum est unum actu et multiplex in potentia, sicut partes lineæ non sunt aliqua duo actu sed unum*[3]. Donc le continu, dans ce qu'il a de potentiel, doit dépendre de la matière première, qui par nature est une puissance, et de la forme substantielle, acte premier du corps, dans ce qu'il y a en lui d'actuel. L'étendue est donc ainsi fondée sur la matière et sur

[1] S. Thomas, *In 4 Sent.*, dist. 11, q. 1, a. 1.
[2] Cap. vii.
[3] Opusc. *De natura materiæ.....* cap. ix.

la forme; mais comme la divisibilité, la pluralité des parties, constitue son caractère différentiel, et que c'est ce caractère qui permet l'individuation des substances corporelles, on est en droit d'affirmer que l'étendue dérive de la matière plutôt que de la forme, ou même, si on considère seulement en elle la divisibilité, qu'elle ne provient que de la matière première.

3° — Cette puissance d'engendrer l'étendue qui appartient à la matière première n'est point opposée, comme on pourrait le croire, à ce que nous avons établi plus haut sur la simplicité de la substance au point de vue de la quantité. *Sublata quantitate, substantia manet indivisibilis,* avons-nous dit avec Aristote et saint Thomas. De notre démonstration en effet il résulte seulement que la matière première est la raison de l'étendue, qu'elle l'exige, *est in materia proportio capacitatis* (*ad quantitatis partes*)[1], mais non qu'elle la possède actuellement. La divisibilité actuelle du corps vient de la quantité, qui appartient au composé substantiel de matière et de forme. Qu'on ne pense pas qu'il y ait ici un cercle vicieux à dire que la divisibilité du corps et conséquemment de la matière première vienne de la quantité, et que *vice versa* la divisibilité de l'étendue vienne de la matière première. Car la divisibilité de la quantité est fondée sur la matière comme sur une cause *subjective,* exerçant le rôle de sujet et ne possédant qu'une divisibilité potentielle, qui a besoin de la forme pour devenir actuelle. La divisibilité au contraire que donne la quantité à la matière, est une divisibilité actuelle, qui l'affecte par manière de *cause formelle;* divisibilité toutefois qui n'affecte la substance que matériellement, puisqu'elle appartient proprement aux parties de la quantité.

Cette divisibilité potentielle de la matière première, tout en sauvegardant la simplicité qui lui appartient comme substance, la distingue aussi de la simplicité qui est propre à la substance spirituelle. Quoique l'une et l'autre substances soient simples dans le genre de la quantité, la substance spirituelle n'a rien dans sa constitution qui exige l'étendue, elle n'a pas de parties et ne peut pas en avoir, tandis que le corps en réclame en vertu de la matière première; voilà pourquoi celui-ci, à la différence de celle-là, est capable de posséder plusieurs individus dans une même espèce. Pareillement on peut dire de la substance corporelle et de la substance spirituelle que l'une et l'autre sont tout entières dans tout l'être auquel elles appartiennent. Mais une restriction est à faire quand il s'agit de la substance corporelle. Il faut distinguer, suivant la remarque du Docteur Angélique, la *totalité d'essence* et la *totalité de quantité.* Au premier point de vue, la matière première de même que la forme substantielle sont tout entières dans chaque partie

[1] *Opusc. cit...* cap. v.

de l'être; mais elles ne s'y trouvent pas tout entières selon la totalité de quantité : la matière première, en ce sens que sa capacité de donner l'étendue n'est pas épuisée dans l'être où elle se trouve déterminée par la forme, puisqu'elle a une puissance infinie de recevoir de nouvelles formes dans d'autres parties de l'espace; la forme substantielle, pour la raison correspondante, puisqu'elle est toujours apte à se trouver dans de nouveaux sujets[1].

4° — On voit enfin, par tout ce que nous venons de dire, en quel sens il faut entendre cette formule de la doctrine thomiste relative à l'individuation : *Materia prima signata quantitate est principium individuationis :* cette formule en réalité n'est qu'un autre aspect de la doctrine exposée dans ce travail : *Materia prima est ratio quantitatis.* Il est bien évident que la quantité qui est principe d'individuation avec la matière première, n'est pas la quantité actuelle qui affecte l'être par manière d'accident; sous ce rapport, au lieu d'individualiser, elle est au contraire individualisée, comme tout autre accident, par la substance qu'elle détermine. C'est donc, comme nous l'avons expliqué, cette quantité indéterminée, cette divisibilité antérieure à la forme, qui découle de la matière et est exigée par elle, parce qu'en tant que sujet de la forme elle ne peut produire la pluralité et la distinction des corps qu'à la condition qu'elle reçoive la forme dans des parties distinctes. Cette quantité indéterminée, comme le remarque justement Sanseverino[2], n'est pas en réalité postérieure ou antérieure à la matière, mais elle se confond avec elle; elle n'est qu'un aspect spécial de ce sujet premier et potentiel, tel qu'est la matière première, en tant qu'il est apte à se multiplier et à se répéter. C'est cet aspect de la matière que saint Thomas, à la fin de son opuscule *De principio individuationis,* nomme *ratio materiæ,* pour le distinguer de l'essence de la matière, *essentia materiæ,* qui consiste à être sujet. Cette dernière, dit-il, n'est pas diverse sous les différentes formes, comme l'est cet aspect en vertu duquel la matière a un rapport à telle partie de l'étendue; chaque partie de la matière exigeant une partie déterminée de l'étendue. « ESSENTIA *materiæ non diversificatur sub diversis formis sicut* RATIO *sua..... Ratio enim materiæ sub forma aliqua est alia a ratione sua sub alia forma, quia certificatur ratio sua per determinationem quantitatis, quæ in diversa proportione et dimensione requiritur ad diversas formas.* »

[1] *Loc. cit.*
[2] *Elem. philos. christ.* Ontologia, n° 214.

III. — *Conclusion; autres questions rattachées à la présente discussion.*

Nous avons établi la connexion nécessaire qui existe entre l'étendue et la substance corporelle, tout en écartant les opinions qui ont ou exagéré ou amoindri la nécessité de cette connexion; en ce sens il est permis de conclure avec Suarez : « *Ex his infero materiam et quantitatem se habere inseparabiliter et reciproce, ita ut omne compositum ex materia necessario sit quantum, et omne etiam corpus quantum necessario sit compositum ex materia*[1]. » Pénétrant plus avant, nous avons essayé d'assigner la raison dernière pour laquelle l'être matériel doit être affecté de l'étendue, en expliquant cette formule employée chez les scolastiques : *Materia prima est ratio et radix quantitatis.*

Cette doctrine a donc eu pour but immédiat et direct d'établir la véritable relation de l'étendue avec la substance corporelle. Mais plusieurs autres questions philosophiques y sont intimement rattachées et peuvent y trouver leur solution.

1° — C'est en premier lieu la juste intelligence de l'argument en faveur de la composition substantielle des corps, tiré des deux ordres de propriétés opposées qui s'y manifestent. Ces deux propriétés ne peuvent pas simplement se ramener à l'activité d'une part, à la passivité de l'autre; car la passivité se rencontre chez les esprits, quoique essentiellement exempts de matière. La passivité dont il doit être ici question, c'est celle qui appartient à l'étendue; c'est en elle et en elle seule qu'il faut l'envisager pour en induire légitimement l'existence de la matière. Toute autre explication dynamiste n'aboutit pas à trouver dans les corps un principe autre que la force; la matière de l'auteur de la Monadologie n'est pas la matière telle que l'expérience la révèle[2].

2° — L'argument emprunté aux changements substantiels en faveur de cette même composition de matière et de forme a été aussi apprécié à sa juste valeur, lorsque nous avons établi qu'il n'est pas, comme on l'a objecté, le seul ni même le plus fondamental. Les scolastiques en effet, du moins les plus avisés et c'est le plus grand nombre, ont admis la matière première dans les corps célestes, tout en les croyant exempts de mutations substantielles. C'est donc qu'elle est exigée par des raisons plus générales, en particulier par la présence de l'étendue dans les cieux.

[1] *Disp. Metaph.* XIII, sect. 14, n° 15.

[2] En ce qui concerne la démonstration, l'exposition et l'histoire du système de la matière et de la forme, nous nous permettons de renvoyer nos lecteurs à une dissertation que nous avons publiée sur cette question : *De substantiæ corporalis vi ac ratione.* Langres, chez Rallet-Bideaud, 1894.

3° — La véritable nature de l'étendue, considérée avec la continuité qui lui est propre, se trouve aussi singulièrement éclairée par ce que nous avons indiqué du double principe qui sert à l'expliquer : la matière première étant la raison de la divisibilité du continu, de ce qu'il y a en lui de potentiel ; la forme substantielle, celle de son unité et de son actualité. Par là même est indiqué l'argument que présente le continu en faveur de l'hylémorphisme.

4° — La doctrine exposée a contribué aussi, nous l'espérons, à mettre en lumière le véritable caractère de la substance, caractère absolument métaphysique, par lequel elle est exempte des lois de l'étendue, malgré la relation nécessaire qui unit entre elles ces deux notions dans le monde des corps. D'autre part, cette relation établit la différence essentielle qui sépare le corps de l'esprit, celui-là exigeant nécessairement l'étendue et la matière première, celui-ci en étant affranchi et, à cette condition seulement, étant capable de ses opérations intellectuelles.

5° — Enfin cette même doctrine nous a fait toucher aux principes les plus fondamentaux de la métaphysique, à la question de l'individuation de la substance, puisqu'en somme elle n'en est qu'un aspect particulier ; question profonde, quoi qu'on en ait pensé[1], car si les contraires ont la même raison d'être, *contrariorum eadem est ratio,* elle ne le cède pas en importance à la controverse des Universaux, qui de tout temps a passionné les philosophes. Ici encore nous avons retrouvé cette différence radicale qui sépare le monde de la matière du monde de l'esprit. Dans celui-là l'individuation nous apparaît évidemment comme un corollaire de l'imperfection de la nature corporelle, qui n'étant pas l'acte subsistant possède cet acte dans des sujets multiples et nécessairement limités. La substance spirituelle au contraire, qui n'est pas composée de matière, concentre en elle-même toute la perfection répondant à son essence et ressemble en quelque chose à ces idées, objets de la science et qui constituent le monde intelligible, universelles, éternelles, dégagées de toutes les conditions de la singularité.

Si cette étude a pu apporter quelque lumière sur ces graves questions, ou du moins inviter les rares amis de la métaphysique à les creuser davantage, l'auteur espère trouver ainsi une excuse auprès de ses lecteurs, à cause du caractère spécial et de l'aridité du sujet traité.

[1] Ch. Jourdain, *La Philosophie de saint Thomas d'Aquin,* II, p. 384.

NOTES

SUR

L'ATOMISME & L'HYLÉMORPHISME

par le R. P. P. M. De Munnynck, O. P.,

Professeur au Collège dominicain de Louvain.

Rien n'est déconcertant comme la manière dont certains manuels de philosophie — justement estimés d'ailleurs — prétendent établir l'hylémorphisme. Pour résoudre ce problème cosmologique, les données de l'observation sont manifestement indispensables : on ne synthétise pas avant d'avoir rassemblé les éléments de la synthèse ; on ne conclut pas avant d'avoir établi les prémisses ; et l'on ne fait pas la philosophie des essences corporelles sans en avoir soigneusement examiné les propriétés. La base naturelle, obligée, de tout système de cette nature ne peut donc être que la constatation rigoureusement exacte des faits d'observation.

Or il n'est pas possible de le dissimuler, tout cela fait presque entièrement défaut dans les traités classiques ; et, ce qui est plus regrettable encore, il n'est pas rare d'y rencontrer des erreurs et des méprises tellement grossières, que toutes les magnifiques déductions qui s'y appuient ne sauraient inspirer la moindre confiance.

Il y a des exceptions, Dieu merci ! Il y a, pour ne citer qu'un exemple, la belle thèse inaugurale du professeur Nys de Louvain [1]. Mais il faut reconnaître que les travaux de ce genre sont extrêmement rares, et que notamment la plupart des manuels présentent ici de bien regrettables lacunes.

Les arguments d'expérience ne font pas défaut cependant. Il est des

[1] D. Nys. *Le Problème cosmologique.* — Ces pages étaient écrites, lorsque je reçus l'opuscule du Dr Antoine Michelitsch, de Graz : « *Atomismus, Hylemorphismus und Naturwissenschaft.* » Bien qu'il me soit impossible de souscrire à toutes les assertions de l'auteur, je tiens cependant à signaler son travail ; il constitue un très louable effort pour placer l'hylémorphisme sur sa base naturelle : la constatation des phénomènes d'ordre physique et chimique.

faits dûment observés, enregistrés dans les travaux des spécialistes qui, — c'est mon intime conviction, — ne se concilient absolument pas avec la conservation des essences élémentaires.

I

Je passe sous silence la difficulté extrême de donner à l'affinité une signification claire et solide, se conservant à travers ses multiples applications, si on la réduit à ce qu'elle doit fatalement devenir pour l'atomiste : une force attractive de juxtaposition. M. le chanoine Nys a mis ce point en pleine lumière[1]. Je ne m'arrêterai pas davantage à cette notion de « radical » que les travaux de Liebig ont introduite dans la science. La stabilité de ces prétendus agrégats et leur incontestable unité relative sont bien embarrassantes pour qui n'accepte pas l'unité substantielle du corps composé. — Une notion plus claire, plus décisive, et, je crois, beaucoup moins connue, mérite une attention spéciale. C'est ce qu'un chimiste de grand renom, mon illustre et bien-aimé maître le professeur Louis Henry, de Louvain, a appelé la « solidarité fonctionnelle » des composants. — Quelques exemples seront plus utiles qu'une définition abstraite :

I. — Le butane $C_4 H_{10}$, dans sa forme normale, bout à 1°. J'y remplace H_2 par O dans un des deux chaînons CH_2; on obtient ainsi l'acétone méthyl-éthylique :

$$\begin{array}{ccccccccc} & & H & & O & & H & & H & & \\ & & | & & \| & & | & & | & & \\ H & — & C & — & C & — & C & — & C & — & H \\ & & | & & & & | & & | & & \\ & & H & & & & H & & H & & \end{array}$$

Le point d'ébullition de ce corps est 78°. J'en conclus, en me plaçant au point de vue purement atomiste, que le remplacement dans une molécule de 2 H par O élève le point d'ébullition de 77°. Mais la même substitution peut se faire dans le chaînon voisin. On obtient ainsi le diacétyle :

$$\begin{array}{ccccccccc} & & H & & O & & O & & H & & \\ & & | & & \| & & \| & & | & & \\ H & — & C & — & C & — & C & — & C & — & H \\ & & | & & & & & & | & & \\ & & H & & & & & & H & & \end{array}$$

Si les atomes conservent leur essence propre, si la substitution de O à H_2 dans le premier chaînon n'a pas entamé la nature du chaînon voisin, si là se trouve encore vraiment de l'hydrogène fixé sur du

[1] D. Nys, *op. cit.*

carbone, en un mot, si l'atomisme chimique représente la réalité des choses et possède une véritable valeur philosophique, la seconde substitution doit encore une fois élever le point d'ébullition de 77°. Or, il n'en est rien : le diacétyle bout à 88°; l'élévation n'est que de 10°. Je crois que jamais un atomiste logique ne donnera une explication acceptable de ce fait. Et j'ajoute qu'on pourrait multiplier presque indéfiniment les exemples de cette nature [1].

II. — L'oxyde de méthyl-éthyle bichloré biprimaire contient deux fois le radical $H_2 = C - Cl$:

```
   H     H  H
   |     |  |
H—C—O—C—C—H
   |     |  |
   Cl    H  Cl
```

Il est impossible pour un atomiste de montrer sans se contredire la moindre différence entre les deux atomes de chlore que ce composé contient. Or au point de vue fonctionnel il y a des différences radicales. Le premier Cl agit énergiquement sur les composés hydrogénés, tels que l'eau, l'alcool, etc., ainsi que sur les composés métalliques. Le second Cl ne fait rien de semblable [2]. — Quelle peut être la raison de cette différence si marquée? Pour l'atomiste il n'y a pas de cause possible. Dire qu'elle se trouve dans le voisinage de l'oxygène, c'est avouer que O a modifié *essentiellement* le carbone sur lequel il se trouve fixé, que le carbone *essentiellement modifié* a modifié *essentiellement* le chlore; en un mot, c'est répudier l'atomisme comme concept philosophique et accepter l'hylémorphisme dans sa thèse fondamentale.

III. — On sait que le radical hydroxyle-OH des alcools ne subit aucune action de la part de l'acide cyanhydrique. Or si dans l'alcool méthylique on remplace H par les fragments des amines $-NHCH_3$ ou $N(CH_3)_2$, l'hydroxyle, qui dans le concept atomiste n'a subi aucune modification, est violemment attaqué par HCN [3].

IV. — Dans les exemples précédents on voit que les propriétés essentielles des éléments en combinaison sont totalement modifiées, et que les opérations de chaque atome sont solidaires de tous les autres atomes réunis dans la molécule. Il n'en faut certes pas davantage pour conclure à une transformation essentielle des composants. Mais il est un

[1] L. Henry, *Etude sur la volatilité dans les composés carbonés.* Composés polyoxygénés (*Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 3e série, tome XV, n° 1, 1888.)
[2] *Annales de la Société scientifique de Bruxelles*, t. XIX, 1895.
[3] L. Henry dans le *Bull. de l'Acad. de Belgique*, 3e série, t. XXVIII, n° 10, 1894.

fait, dont la découverte est due à M. L. Henry, qui semble plus décisif encore. — Personne n'ignore que les caractères acide et basique sont essentiellement opposés. Or, — c'est là l'expérience propre d'Henry, — les mêmes éléments jouent successivement le rôle basique et acide, à cause d'une modification moléculaire *qui ne les intéresse pas directement,* mais affecte un autre atome dans la molécule. Personne n'ignore que les alcools sont de tout point assimilables aux bases alcalines. Le radical hydroxyle qui les caractérise est l'équivalent du même radical en KOH, NaOH, NH_4 OH, etc.; le radical alcoolique représente le métal. Ces caractères se manifestent très nettement dans le type de tous les alcools primaires : l'alcool méthylique. Henry substitue donc un atome de brome à un atome d'hydrogène en respectant le radical OH :

```
     H
     |
H—C—Br
     |
    OH
```

Or ce dérivé est nettement acide et éthérifie les alcools. Je crois qu'il serait extrêmement intéressant de voir comment un atomiste essaierait de se dégager de ces difficultés.

D'ailleurs, nous avons déjà pu observer un atomiste de grande valeur, le célèbre Wurtz, aux prises avec une objection de ce genre. Dans son livre universellement connu : « La théorie atomique », il expose d'une façon assez détaillée la notion de « valence. » Par rapport à l'hydrogène, l'azote est trivalent. C'est là un caractère essentiel, ou il n'y en a pas. Or, bien que l'azote soit saturé dans le gaz ammoniac, on peut encore introduire dans cette molécule, et cela *avec une extrême facilité,* un atome de chlore ; et, dès que celui-ci s'y trouve combiné, un quatrième atome d'hydrogène se fixe sur l'azote. C'est un spectacle très suggestif et parfois amusant de voir l'esprit ordinairement si clair d'Adolphe Wurtz se débattre, pour se dépêtrer de l'inextricable fouillis d'objections que ce fait évoque dans sa propre intelligence. Au milieu des « peut-être » et des « qui sait ? » il finit par formuler une nouvelle hypothèse, qui, si elle signifie quelque chose, implique le rejet de l'atomisme.

Au fond, c'est le professeur L. Henry qui a raison. Il n'est pas philosophe et il se défend bien de l'être, parce qu'il croit avoir à se plaindre des philosophes. Mais, par une longue suite de travaux importants, il a mis en lumière cette loi générale : *Les atomes du composé sont fonctionnellement solidaires.* En chimiste, il ne va pas au delà de cette constatation ; à son point de vue toute recherche ultérieure serait stérile, mais pour nous elle fournit une base solide à l'affirmation

fondamentale de l'hylémorphisme. *Dans la limite de nos certitudes,* les actions chimiques sont des propriétés essentielles, c'est évident. Mais, si les opérations de chaque atome dépendent essentiellement de tous les atomes avec lesquels le premier se trouve chimiquement associé, nous sommes en droit de conclure que les atomes ne jouissent ni d'une individualité, ni d'une essence propre. *Le principe d'opération, substantiellement un, le véritable individu-matière, c'est toute la molécule.*

II

Je voudrais m'arrêter quelques instants à cette dernière conclusion.

M. le chanoine Nys, professeur à l'Institut supérieur de philosophie à Louvain, établit [1] que la molécule est vraiment l'individu quand il s'agit de corps composés ; mais dans les corps simples, il préfère reconnaître l'individualité, non à la molécule, mais à l'atome. J'avoue que la raison de cette différence m'échappe et que cette distinction me paraît une inconséquence. J'ai examiné ses preuves ; elles ne m'ont pas convaincu. Pourquoi, si l'atome des corps polyatomiques Cl,H,O, etc., jouit d'une véritable individualité, n'existe-t-il pas à l'état isolé ? Car l'individu est bien « l'indivisum in se et divisum a quocumque alio. » En outre, il y a des faits très généraux et incontestables qui démontrent certainement que les molécules, tant simples que composées, sont des êtres du même ordre. Il y a, par exemple, la loi d'Avogrado. Je me demande en vain pourquoi elle s'appliquerait dans un cas aux individus chimiques, et dans un autre à des agrégats d'individus. Bref, toutes les propriétés qui n'ont pas trait à la nature spécifique des corps sont absolument identiques pour les molécules simples et pour les composées. Même la loi des chaleurs spécifiques, que le professeur Nys cite à l'appui de son idée, est absolument générale. Il faut remarquer que la loi de Dulong et Petit $PA \times CS = 6{,}4$ n'est qu'un cas particulier de la loi de Kopp et Wœstyn, $PM \times CS = n \times 6{,}4$ et que celle-ci s'applique aux corps simples comme aux corps composés. C'est même là une des plus sérieuses difficultés qu'il soit possible d'opposer à l'hylémorphisme. Si la loi de Dulong et Petit prouve l'individualité des atomes dans la molécule simple, il nous faut fatalement admettre que les atomes sont les vrais individus dans la molécule composée. De part et d'autre, les mêmes phénomènes se réalisent ; il faudrait donc des raisons bien sérieuses pour ne pas les attribuer à des causes identiques.

Je crois que la plus sérieuse difficulté qu'on puisse opposer à l'idée

[1] *Le problème cosmologique*, p. 89.

que je défends est celle que signale très bien M. Nys. Dans la décomposition de l'acide chlorhydrique, « comment l'hydrogène pourrait-il renaître autrement qu'à l'état d'atome [1] ? » Mais tout d'abord, il est extraordinairement difficile de savoir ce qui se passe réellement entre les molécules lors de la décomposition de HCl; et n'eût-on aucune explication plausible à faire valoir, il me semble que, devant les preuves en sens contraire, on ne pourrait pas encore abandonner logiquement l'individualité de la molécule simple. Mais il y a plus. Je partage entièrement les vues du professeur Nys au sujet de la décomposition de HCl. Je crois que le chlore apparaît vraiment en particules du poids de 35,5, et l'hydrogène avec un poids représenté par l'unité; mais je suis convaincu que ce sont là de vraies molécules, des molécules monoatomiques [2], dont la forme substantielle, de nature essentiellement instable et transitoire, est différente de celle de l'hydrogène et du chlore dans leur état normal. Rappelons-nous, en effet, les caractères de virulence particulière et d'énergique activité que possèdent plusieurs corps « à l'état naissant. » Le chlore est du nombre. Ne faut-il pas voir dans ce fait l'indice d'une nature particulière, d'une forme substantielle transitoire? On pourrait peut-être m'opposer l'extrême analogie, pour ne pas dire l'identité de cette forme avec la forme définitive du chlore et de l'hydrogène; mais, dans l'idée que je défends, il faut précisément s'attendre à ce résultat. La forme du composé dépend, en dernière analyse, de la forme des composants. Plus ceux-ci sont éloignés entre eux par leurs propriétés, moins le composé aura d'analogie avec l'un ou l'autre de ses générateurs. Or, dans le cas présent, les générateurs ne sont pas très analogues, ils sont identiques. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que la forme du composé se rapproche beaucoup de celle de ses composants.

Bien d'autres considérations me font aboutir à la même conclusion; bien d'autres motifs me font admettre que les atomes *isolés* sont des individus, mais qu'ils perdent leur forme et leur individualité par leur incorporation dans la molécule simple comme dans la molécule composée. Il y a tout d'abord à noter l'énorme différence des atomes à l'état isolé d'une part, et d'autre part à l'état d'association avec d'autres atomes de même nature. Je n'ignore pas l'état d'incertitude et d'obscurité où se trouvent encore les lois générales de la thermochimie; mais cependant quelques faits semblent définitivement acquis. Or, s'il faut leur accorder la moindre confiance, il faut reconnaître que l'atome isolé

[1] Nys, *op cit.*, p. 89.

[2] Je donne toujours aux expressions monoatomiques, polyatomiques, etc., le sens de « contenant un seul atome », « contenant plusieurs atomes. » C'est là le sens naturel de ces mots; mais encore faut-il le déterminer puisque tant d'auteurs voient dans ces termes des synonymes de monovalent, polyvalent, etc.

du carbone, par exemple, présente des allures essentiellement différentes de celles observées dans une des variétés connues du carbone.

D'ailleurs, si les deux atomes réunis dans la molécule Cl^2 jouissent chacun d'une véritable individualité, le lien qui les unit ne peut être qu'accidentel. Mais quel est ce lien accidentel qui semble s'opposer si puissamment à l'exercice des affinités les plus énergiques de Cl, et qui se rompt sous l'influence du premier rayon de lumière? N'est-il pas plus logique d'admettre que les molécules tant de l'hydrogène que du chlore possèdent une forme unique ; que le mélange de ces deux éléments est inactif, mais qu'un rayon de lumière fait succéder à leur forme propre la forme subordonnée de Cl^1 et H^1 ? Alors ces deux nouvelles molécules, ces deux nouveaux individus, au lieu de se porter sur eux-mêmes comme ils le font quand ils sont isolés, se combinent en vertu de leur affinité élective, avec un atome hétérogène pour former la molécule HCl.

Un dernier fait me semble singulièrement confirmer l'unité substantielle de la molécule simple. On peut scinder certaines molécules en atomes ; mais, dès que ceux-ci se trouvent en liberté, et jouissent par conséquent d'une incontestable individualité, ils se comportent absolument comme de vraies molécules et obéissent à la loi d'Avogrado. Crafts et Meyer ont établi ce fait pour l'iode. A la température d'environ 1500° et sous des pressions réduites, on arrive à une densité de vapeur de 4, 6, ce qui nous force d'admettre un poids moléculaire d'environ 127, chiffre qui représente également le poids atomique de l'iode [1].

Toutes ces raisons me déterminent à considérer comme des êtres de même ordre la molécule polyatomique simple et la molécule composée. De part et d'autre nous trouvons des réalités complexes, dont l'essentielle unité résulte d'arguments identiques. C'est comme pour achever l'analogie complète que la nature nous offre les exemples de polymérisation. De même que pour les corps simples des molécules monoatomiques identiques se combinent entre elles pour constituer la molécule ordinaire et stable ; ainsi pour les corps composés, et notamment pour les aldéhydes et les oxydes métalliques, les molécules identiques se réunissent en molécules plus considérables, jouissant d'une incontestable unité.

Notons en passant — tout ce petit travail n'est qu'une suite de notes — que ces phénomènes démontrent avec quelle réserve nous devons accepter la définition classique : *L'affinité est l'attraction des contraires*. Je la rapprocherais volontiers de ces lois, qu'on appelle les lois-limites, ce qui veut dire qu'elles ne sont absolument pas exactes, si on les prend au pied de la lettre. La science ne s'est-elle pas contentée parfois de *définitions-limites*? Il importe aux philosophes de ne point l'oublier.

[1] Cfr. OSTWALD, *Chimie générale.*

III

Tout ce qui précède m'autorise à considérer la thèse fondamentale de l'hylémorphisme comme la conclusion nécessaire d'un examen attentif des phénomènes chimiques. L'atome simple, introduit dans la molécule, perd son essence et son individualité, la molécule se présente avec sa forme unique, comprenant sous elle la matière de tous les atomes qui ont concouru à sa constitution. Mais faut-il conclure que, dans la molécule composée, plus rien ne nous permet de distinguer les différents atomes ? Faut-il admettre que si la molécule était assez volumineuse pour tomber directement sous nos sens, nous n'y apercevrions qu'une masse complètement unifiée, où rien de déterminé ne correspondrait plus aux différents atomes qui l'ont bâtie de leur matière ?

On sait qu'à certaines objections présentées par les atomistes, tous les tenants de la doctrine scolastique répondent d'un commun accord que les atomes se trouvent dans la molécule à l'état « virtuel », *virtute* [1]. C'est là un terme très exact mais très prudent, un peu vague, n'engageant à rien. Rien ne m'empêche d'y souscrire. Mais je crains que, pour certains auteurs, la chose aussi ne reste dans le vague, et parfois peut-être dans l'erroné. Le mot « virtuel », en effet, semble signifier que de fait les atomes n'y sont plus aucunement distincts, mais qu'ils le seront si la forme substantielle vient à disparaître. A mon sens, c'est là une thèse qui n'est plus soutenable. Les atomes ne sont plus *substantiellement* distincts, c'est entendu. Mais il y a des distinctions qui n'intéressent nullement la substance, et je crois qu'il nous faut en admettre de semblables dans la molécule, distinctions correspondant exactement aux divers atomes qui ont contribué à bâtir la substance totale. Pour plus de clarté, prenons par exemple la distinction quantitative. La molécule a sa quantité propre ; nous l'apprécions par son poids. Dans cette quantité, chaque partie est évidemment distincte de la partie voisine ; mais, outre cette distinction fondamentale, il faut en admettre d'autres, des séparations actuelles indiquant par leur nombre celui des atomes constitutifs.

Cette conclusion me semble nettement imposée par les faits. Personne n'ignore la magnifique idée synthétique que nous devons à Mendéléeff et Lothar Meyer. On range les éléments d'après les valeurs croissantes de leurs poids atomiques, et l'on remarque que cette même série repré-

[1] Cfr. D. Nys, *op. cit.*, p. 195. — Depuis la lecture de ce petit mémoire, M. le professeur Nys m'a donné l'assurance que mon interprétation de ce mot « *virtute* » coïncide absolument avec celle qu'il en a donnée dès 1888 dans sa dissertation sur le « Problème cosmologique. » — Je vois dans cette coïncidence un trop précieux argument en faveur de l'opinion ici défendue, pour ne pas la signaler.

sente les propriétés fondamentales des corps en progression périodique. Il y a, sans doute, des lacunes, des imperfections, des incertitudes ; mais, dans l'état actuel de nos connaissances, il fallait s'y attendre, et d'une manière générale, la relation entre les propriétés d'ordre expérimental et les poids atomiques est indéniable. Remarquons qu'on aboutit ainsi aux poids atomiques d'une manière totalement indépendante de celle qui sert généralement à la détermination de ces quantités. Une pareille coïncidence n'est certainement pas un effet du hasard. Les quantités représentant les poids atomiques sont donc une réalité de la nature, et c'est avec raison que Mendéléeff a pu écrire : « Nos conceptions sur les poids atomiques ont acquis dans ces derniers temps une telle solidité... que l'on peut affirmer avec confiance que l'idée de poids atomique se maintiendra sans altération, à travers les variations que pourront subir les théories chimiques [1]. » Or, si la molécule était une masse complètement unifiée, sans autre distinction entre les parties que la distinction essentielle à toute quantité, le poids atomique n'aurait aucune réalité. Les atomes sont donc réellement distincts dans la masse moléculaire.

Les chaleurs spécifiques nous conduisent à la même conclusion. La chaleur spécifique des corps solides, multipliée par le poids moléculaire, est égale à autant de fois 6,4 qu'il y a d'atomes dans la molécule ; l'introduction de chaque atome, quel que soit son poids propre, élève brusquement la chaleur moléculaire de 6,4. C'est là un fait inexplicable si l'on suppose que, dans la molécule, l'atome ne conserve aucune réalité, aucune distinction. La chaleur absorbée est évidemment fonction de la quantité ; mais si l'atome n'était pas une quantité à part, et par conséquent un être à part, même dans la molécule, pourquoi tous les atomes, dont les poids s'échelonnent depuis l'unité jusqu'à 240 (Uranium), ont-ils la même chaleur atomique [2] ? Deux atomes de chlore combinés avec le plomb ont ensemble une chaleur représentée par $2 \times 6{,}4 = 12{,}8$; ils pèsent 71 ; mais l'atome de plomb, qui pèse 206, n'a pour toute chaleur que les 6,4 réglementaires. Il est donc manifeste que la quantité en rapport avec la chaleur spécifique n'est autre que la quantité numérique des atomes. Je conclus donc derechef que les atomes existent dans la molécule.

Cette thèse, défendue devant des hylémorphistes, a paru en contradiction avec la théorie scolastique. Il n'en est rien cependant. Celle-ci n'affirme que l'unité essentielle de la substance composée. Or, — je l'ai

[1] D. Mendéléeff, cité par WURTZ, *Théorie atomique*, p. 126.

[2] Il va sans dire que je fais ici complètement abstraction des chaleurs moléculaires et atomiques anormales que présentent certains corps. Les dernières recherches semblent d'ailleurs démontrer que ces exceptions ne sont qu'apparentes et sont attribuables à des circonstances secondaires.

établi plus haut — une distinction essentielle entre les différents atomes d'une même molécule est inadmissible. Contre l'opinion d'auteurs hylémorphistes de très grande valeur j'ai refusé de reconnaître l'individualité des atomes, même dans la molécule simple. Mais, je le répète, l'unité substantielle n'exclut pas l'existence réelle de parties quantitatives ou potestatives; et je puis parfaitement défendre la première, tout en reconnaissant dans les atomes des parties de cette nature.

Rappelons-nous que l'argument classique, fondamental, de l'hylémorphisme est l'unité substantielle de l'homme. S'il est vrai que, dans l'ordre logique comme dans l'ordre réel, l'effet ne peut pas surpasser la perfection de la cause, nous ne devons admettre dans la molécule qu'une unité comparable à celle de l'homme. Cependant la diversité entre les différentes parties du corps, tant au point de vue numérique qu'au point de vue fonctionnel, la diversité entre les puissances de l'âme sautent aux yeux. Il est donc évident que l'unité substantielle du composé matériel, proclamé par le concept hylémorphiste, ne saurait exclure une diversité analogue de la molécule composée.

Je crois donc pouvoir me représenter celle-ci comme une masse corporelle, d'une quantité essentiellement fixe, d'une étendue déterminée, et dont les différentes parties comparées entre elles ne sont probablement pas plus homogènes que le bras et l'œil dans le corps humain. L'ensemble ne forme qu'une essence et qu'un suppôt (*suppositum*); mais, de même que les différentes facultés sensitives s'exercent par des organes différents, ainsi les fonctions de cette substance corporelle s'exercent par les différentes parties moléculaires, — parties qui correspondent par leur nombre et certaines de leurs propriétés aux atomes constitutifs.

Pour qui d'ailleurs a réfléchi aux faits chimiques, il est bien difficile de se dégager de cette conclusion. Il y a certains corps dont il est impossible d'expliquer les propriétés, dans l'hypothèse — car ce n'est là qu'une hypothèse — dans l'hypothèse, dis-je, d'une unification complète de la molécule. Si, au contraire, on admet une vraie distinction de quantité et de puissance, on comprend pourquoi certaines *dispositions* d'atomes produisent toujours des propriétés déterminées ; on comprend la merveilleuse coïncidence, signalée par van't Hoff, entre l'asymétrie moléculaire et l'activité optique des corps organiques en solution. Or ce sont là des faits dont les partisans de l'homogénéité ne sauraient, à mon sens, fournir la moindre explication.

Je résume tout ce petit travail en trois conclusions.

1° Les molécules composées jouissent d'une véritable unité substantielle.

2° Il n'y a pas lieu d'admettre l'individualité des atomes dans les molécules simples polyatomiques.

3° Cette unité substantielle n'implique pas l'homogénéité complète soit dans les propriétés, soit dans les distinctions quantitatives. Certains faits semblent au contraire imposer de vraies différences essentielles entre les différentes parties.

Les notes que j'ai l'honneur de présenter à l'examen de la section ne sont que quelques aperçus détachés sur des points essentiels de l'hylémorphisme. L'ensemble du système a été souvent tracé de main de maître ; il ne m'appartenait donc pas de refaire ce travail. Mais dans ces exposés il y a des lacunes, et il s'y est glissé des inexactitudes regrettables, propres à discréditer auprès des hommes de science toute spéculation métaphysique. Il m'a paru utile de faire ce qui est en mon pouvoir pour remédier à ces inconvénients. Mais ce que je crois faire de plus efficace pour voir se remplir les lacunes et disparaître les erreurs, c'est de les signaler à l'attention du congrès.

DAS SYSTEM SPINOZA'S

VOM STANDPUNKT DER FORMALEN LOGIK

Von P. Leo Michel O. P.,

Professor an der Universität Freiburg (Schweiz.)

Das System Spinoza's und die mathematische Methode.

Spinoza gehört zu jenen Philosophen die einen tiefgehenden Einfluss ausgeübt haben nicht allein auf das philosophische Denken sondern auch auf die gesammte Geistesentwicklung der Neuzeit, ganz besonders in Deutschland. Schelling und Hegel, Lessing und Göthe, Novalis und Schleiermacher, Herder und Auerbach waren für Spinoza begeistert, und so ist es nicht zu verwundern, wenn Spinoza auch noch in unseren Tagen begeisterte Anhänger besitzt [1]. Selbst unter den katholischen Gelehrten gibt es solche die dem genialen und geistreichen Philosophen ihre Bewunderung nicht versagen können und bedauern dass sie ihm nicht folgen können.

Der Spinozakultus beschränkt sich nicht auf die gelehrten Kreise, er wurde hineingetragen in das Volk durch populärwissenschaftliche Schriften und da haben wir ganz eigenthümliche Erscheinungen zu verzeichnen. Wir wollen nur ein Machwerk dieser Sorte anführen das den Titel trägt: « Jesus Christus und Benedictus Spinoza im Zwiegespräch [2]. » Der Verfasser stellt einen Vergleich an zwischen Christus und Spinoza der nicht zu Gunsten Christi ausfallt. Christus weint am Busen Spinoza's und erklärt ihm schliesslich : « Was ich unbewusst gefühlt, was ich dunkel geahnt hast du klar und wissen-

[1] « Il n'est plus aujourd'hui un esprit éclairé qui ne salue dans Spinoza l'homme qui eut à son heure la plus haute conscience du Divin. » E. Renan, « Nouvelles Etudes d'Histoire religieuse. » Paris, 1884, p. 502. « Il a été le Voyant de son âge ; il a été à son heure celui qui a vu le plus profond en Dieu. » Op. cit., p. 510.

[2] Von Dr. Peter Relav. Berlin, 1893.

schaftlich dargethan. » « Christus wurde der Begründer einer Religion, welche den Weltkreis erobert hat. Spinoza hat die Philosophie, die Weltanschauung geschaffen, der alle, welche nicht auf dem Lande unfruchtbarer Metaphysik, sondern auf dem Fels der Erfahrung, der Wissenschaft, der exakten Naturforschung bauen, mit jedem Tage offener, zurückhaltloser huldigen... Welcher von beiden, Christus oder Spinoza verdient die Palme? Man kann Christus mehr lieben, schon weil er zu unserem Herzen spricht. Wer ein Mensch ist versteht Christum, fühlt bei Christi Worten eine verwandte Saite in seinem Herzen erklingen. Spinoza aber ist der Denker aller Denker, Spinoza will nicht zu unserem Herzen, zu unserm Verstande will er sprechen, Spinoza verlangt nicht Glauben, er lehrt die Wahrheit. Und um wie viel die Wahrheit höher steht als der Glaube, um wie viel bewusstes Erkennen höher steht als unbewusstes Empfinden um so viel steht Spinoza höher als Christus..... Wenn bei einem besseren, reiferen Geschlecht die Philosophie, das Denken an Stelle der Religion, des Glaubens treten wird — dann wird man in den Tempeln nicht das Wort Christi predigen, man wird in ihnen die Lehren Spinoza's verkünden und erklären. Denn wie es nur eine Wahrheit gibt, so gibt es nur eine Philosophie — und das ist die Philosophie Spinoza's [1]. »

Woher diese Begeisterung für Spinoza? Die einen schwärmen für Spinoza weil sie in ihm den Martyrer seiner Ueberzeugung bewundern, die anderen, weil sie von dem Inhalte seines System's überwältigt werden. In der That, haben wenige Philosophen den Pantheismus in der Philosophie, den Rationalismus in der Theologie, den Liberalismus in der Politik und den Naturalismus im praktischen Leben so consequent durchgefürt wie Spinoza. Diese Eigenschaften Spinoza's üben auf viele einen grossen Reiz aus. Wieder andere werden durch die formellen und methodischen Eigenschaften seines System's zur Bewunderung hingerissen. Spinoza wendet die mathematische Methode an um sein System zu begründen und es ist unleugbar, dass gerade diese Methode für den Denker einen grossen Reiz hat, wegen der Klarheit und Gewissheit welche sie hervorbringt. Diese mathematische Methode und die scheinbare Consequenz mit welcher sie Spinoza durchgeführt hat, haben Viele zum Glauben veranlasst, dass das System und die einzelnen Lehrsätze Spinoza's auf eine mathematische Gewissheit Ansprüche machen können. In der That hat Friedrich Heinrich Jacobi in seinen Briefen an Mendelssohn « über den Spinozismus », nachweisen wollen, dass der Spinozismus vom Standpunkte des logischen Verstandesgebrauches unüberwindlich sei,

[1] Op. cit., p. 5-6.

dass die Lehre Spinoza's « aus sich selber nicht zu widerlegen sei[1]. » Folglich führt die rationale Philosophie unter Anwendung der strengwissenschaftlichen mathematischen Methode zum Pantheismus, respektive zum Atheismus und Fatalismus.

Die persönlichen Lebensschicksale Spinoza's bilden für uns kein Kriterium der Wahrheit seiner Lehre. Auch der Inhalt seines System's kann uns nicht von vornherein bewegen dasselbe für wahr zu halten. Der Inhalt eines System's hat nur insofern Anspruch auf Wahrheit, als er, und zwar in erster Linie dem logischen Verstandesgebrauch entspricht. Mit Recht sagt Harms: « Keine Wissenschaft ohne Logik. Alle haben in der denkenden Vernunft, ihren Formen und Grundsätzen, aus deren Anwendung Erkenntniss und Wissenschaft entsteht, eine Bedingung ihrer Möglichkeit[2]. » Mag daher ein System noch so genial und geistreich sein, mag es noch so sehr den menschlichen Neigungen schmeicheln, ist es nicht logisch, widerspricht es den Gesetzen der Logik, so ist es nicht wissenschaftlich, es ist nicht wahr. Der Irrthum mag noch so geistreich sein er wird dadurch nicht zur Wahrheit.

Vom Standpunkte der formalen Logik ist das System Spinoza's unhaltbar es ist vom Standpunkte des « logischen Verstandesgebrauches nicht unüberwindbar. » Werden die Gesetze der formalen Logik, welche ja auch Spinoza anerkennt, richtig angewendet, so wird das System Spinoza's « aus sich selber widerlegt » und hat somit keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und Wahrheit.

Bevor wir den Beweis antreten müssen wir noch eine kurze Bemerkung vorausschicken. Wenn wir vom Systeme Spinoza sprechen so habenwir in erster Linie seine « Ethica ordine geometrico demonstrata » vor Augen, denn Spinoza nannte seine Ethik schlechthin seine Philosophie, die Ethik ist das Hauptwerk Spinoza's und gerade in diesem Werke kommt seine Methode am vollkommensten zur Geltung.

Wir stellen uns bei der Beurtheilung des System's auf den Standpunkt der formalen Logik die « sich nur von der Uebereinstimmung der Gedankenformen untereinander, des Denkens mit seinen eigenen Grundsätzen leiten lässt[3]. » Wir forschen nach der formalen Wahrheit und Richtigkeit des System's und « im volleren Sinne ist die formale Richtigkeit die Uebereinstimmung der Erkenntnissthätigkeit mit ihren logischen Gesetzen[4]. » Die formale Logik hat als adæquates Objekt den Wissensmodus « der Wissensmodus aber ist das Werk-

[1] Jacobi Werke, Bd. IV. Einleit., p. XXXVII.
[2] « Gesch. der Logik. » Berlin, 1881, Einleit., p. 2.
[3] Drobisch, « Neue Darstellung der Logik. » 5. Aufl., p. 5.
[4] Ueberweg, « System der Logik. » 5. Aufl., p. 5.

zeug für das richtige Denken [1]. » Wir handeln also nicht von der materiellen Wahrheit des System's und somit werden wir auf den Inhalt desselben nur insofern eingehen als die logische Beweisführung und Beurtheilung dies erheischen. Gerade die formale Wahrheit und Richtigkeit eines System's ist von der grössten Bedeutung, denn « die materiale Wahrheit schliesst die formale im Sinne der Widerspruchslosigkeit in sich, diese dagegen kann ohne die materiale Wahrheit sein [2]. » Mit anderen Worten : Ein System kann formell wahr und materiell unwahr sein aber nicht umgekehrt, ist ein System formell unwahr, widerspricht es den logischen Gesetzen des Denkens, so kann es auch materiell nicht wahr sein.

Wir behaupten dass das System Spinoza's formal unrichtig und unwahr ist, dass es den Gesetzen des Denkens widerspricht und daher durch sich selbst widerlegt werden kann.

Bei der Construktion seines System's geht Spinoza von der Summe aller existirender Dinge aus. Spinoza ist excessiver Realist, die Einzelndinge sowie das Allgemeine existiren wirklich ausser unserem Denken. Durch eine fortschreitende willkührliche Abstraktion werden alle Grenzen, Bestimmungen und Differenzen mit welchen die Einzelndinge in der Wirklichkeit behaftet sind, unterdrückt. Was nun übrig bleibt ist das allgemeine unbestimmte Sein mit einer allgemeinen und unbestimmten Wesenheit als Inhalt. So gelangt Spinoza mit seiner willkürlichen Abstraktion vom Besonderen zum Allgemeinen und, da wie gesagt Spinoza excessiver Realist ist, so ist das allgemeine Sein und die allgemeine Wesenheit wirklich ausser unserem Denken existirend und unabhängig von den Einzelndingen. Nun wird der Prozess umgekehrt, das durch die Abstraktion gewonnene Resultat wird vorangestellt und zum Ausgangspunkte gemacht. Das Allgemeine existirt nach Spinoza früher als das Besondere, das allgemeine Sein früher als die Einzelndinge, was Spinoza mit den Worten ausdrückt : « Substantia prior est natura suis affectionibus [3]. » Das allgemeine Sein ist nach Spinoza die Substanz, daher definirt er die Substanz « Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur : hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat [4]. » Nur der Begriff des Seins kann ohne Zuhülfenahme eines anderen Begriffes gebildet werden [5], darum wird durch die angeführte Definition der Substanz eigentlich das allgemeine begriffliche Sein definirt, soweit überhaupt von einer

[1] Dr. E. Commer, « Logik. » Paderborn, 1897, pag. 332.
[2] Ueberweg, loc. cit.
[3] Ethica, P. Ia, prop. 1.
[4] Eth., P. Ia, def. 3.
[5] Thomas von Aquin : « Ens est primum, quod cadit in apprehensione simpliciter. » Sum. theol. Ia IIæ, qu. 94, a. 2, c.

solchen Definition die Rede sein kann. Da aber bei Spinoza Denken und Sein esse und concipi identisch sind, darum wird in der Definition der Substanz auch betont « quod in se est et per se concipitur », so wird das allgemeine begriffliche Sein zum allgemeinen wirklichen Sein zur allgemeinen Substanz gemacht, mit anderen Worten, das allgemeine Sein und Substanz sind gleichbedeutende Begriffe. Da neben und ausser dem allgemeinen Sein kein anderes Sein anders als Inhalt und Bestimmung des allgemeinen Seins gedacht werden kann, so kann es nur eine Substanz geben und diese muss unendlich sein [1]. Alles übrige kann nur als Inhalt oder Bestimmung dieser einen unendlichen Substanz gedacht werden. Die Wesenheit, der Inhalt dieser allgemeinen Substanz sind die Attribute, insbesondere das Denken und die Ausdehnung. Darum sagt Spinoza : « Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam ejusdem essentiam constituens [2]. » Die allgemeine Substanz mit ihrer allgemeinen Wesenheit oder Inhalt wird bestimmt durch die Modi und diese Modi durch welche das Allgemeine zum Besonderen wird sind dann die Einzelndinge. « Per modum intelligo substantiæ affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur [3]. » Die eine unendliche Substanz mit unendlich vielen Attribute als Wesenheit und Inhalt ist Gott. « Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam et infinitam essentiam exprimit [4]. » Die Einzeln dinge existiren in Gott als Modi der göttlichen Attribute, als Bestimmungen der göttlichen Wesenheit. « Præter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia [5] » und « Quidquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse, neque concipi potest [6] » und wieder an einer anderen Stelle sagt Spinoza : « Præter enim substantiam et modos nil datur, et modi nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones [7]. » So wird durch Spinoza die Einheit alles Seienden gewonnen, der pantheistische Monismus konstruirt.

Bei der Konstruktion seines System's bedient sich Spinoza der mathematischen Methode, die Einzelndinge werden mit mathematischer Nothwendigkeit aus der allgemeinen einen Substanz deducirt. Aber bei dem Realismus Spinoza's ist die mathematische Methode nicht allein eine Erkenntnissweise, ein Wissensmodus, sondern zugleich ein Seinsmodus, die Art und Weise des Werdens und Seins

[1] Eth., P. Ia, prop. 8 et 14.
[2] Eth., P. Ia, def. 4.
[3] Eth., P. Ia, def. 5.
[4] Eth., P. Ia, def. 6.
[5] Eth., P. Ia, prop. 14.
[6] Eth. P. Ia, prop. 15.
[7] Eth., P. Ia, prop. 28, demonst.

der Dinge. Der logische Prozess der Erkenntniss fällt zusammen mit dem ontologischen Prozess des Werdens und Seins. Wie die Dinge mathematisch deducirt werden so existiren sie auch. Was existirt muss mathematisch bewiesen werden können und was mathematisch nicht bewiesen werden kann existirt nicht. Die Einzeldinge, unsere Vorstellungen, Gefühle und Handlungen sind gleich den mathematischen Grössen und geometrischen Figuren « humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quæstio de lineis, planis, aut de corporibus esset [1]. »

Dieses Vorgehen Spinoza's ist aber willkürlich und unlogisch, er begeht eine petitio principii und bringt die gesammte Philosophie einer einseitigen Methode zum Opfer. Spinoza setzt voraus dass die mathematische Methode die Universalmethode, die ausschliessliche Methode der gesammten wissenschaftlichen Erkenntniss ist. Er setzt voraus dass die Einzeldinge, unsere Vorstellungen und Affekte sich wie Linien und Flächen verhalten, dass die Connexion der Vorstellungen, Affekte und Dinge der Connexion in der mathematischen Beweisführung entsprechen müssen, was aber nicht der Fall ist. Handelt es sich um die Proportion der Quantität, um Zahlen, Grössen und geometrische Figuren, so ist die mathematische Methode am Platze, aber das Objekt der Philosophie ist viel grösser, das Gebiet viel weiter, und darum kann die mathematische Methode nicht ausschliesslich angewendet werden. Die Methode muss sich eben nach der Natur und dem Objekte der betreffenden Wissenschaft richten und nicht umgekehrt.

Unsere Begriffe, Vorstellungen und Affekte sind keine Zahlen und Linien, keine Flächen und geometrische Figuren, ihre Combinationen und gegenseitige Verhältnisse sind von denen der Linien und Flächen wesentlich verschieden und können darum nicht durch Rechnungen, durch den Calcul wiedergegeben werden. Was Hontheim vom logischen Algorithmus sagt, hat von der Anwendung der mathematischen Methode in der Philosophie überhaupt Geltung. Man darf nicht vergessen « dass die Rechnung auf der äussersten Oberfläche stehen bleibt und gar nicht in das Wesen der Dinge eindringt. Der Algorithmus kennt nichts als Merkmale. Er unterscheidet nicht wesentliche Merkmale von den Accidentien, nicht Genus und spezifische Differenz, nicht Proprietät und Accidenz. Alle fünf Prædicabilien sind für die Rechnung nur eine gleichförmige Masse [2]. »

Es ist unmöglich alle Kategorien des Denkens und des Seins auf die Kategorie der Quantität, das Objekt der mathematischen Methode,

[1] Eth., P. III[a], Introd.
[2] J. Hontheim, S. J., « Der logische Algorithmus. » Berlin, 1895, pag. 61.

zurückzuführen. In der Welt der Vorstellungen wie in der Welt der wirklichen Dinge gibt es Beziehungen und Eigenschaften die von der Quantität wesentlich verschieden sind nnd nicht auf diese zurückgeführt werden können. Die ausschliessliche Anwendung der mathematischen Methode würde also das Gebiet des Wissens, der Philosophie willkührlich beschränken. Darum sagt mit Recht Harms: « Das mathematische Denken zur Universalmethode der Wissenschaften zu erweitern, bleibt aber auch ein hoffnungsloses Unternehmen, da die Bedingungen des Calcüls, des mathematischen Denkens in anderen Wissenschaften nicht vorhanden sind und alle Wissenschaften überall nicht in der Weise eins sind, dass in allen dasselbe Verfahren des Denkens herrschen könnte. Eine Universalmethode setzt die wesentliche Gleichheit der Wissenchaften voraus und scheitert an ihrer Verschiedenartigkeit [1]. »

Die Anwendung der mathematischen Methode hat ferner bei Spinoza noch ganz eigenartige Folgen. Eine grosse Anzahl der wichtigsten philosophischen Fragen und Probleme, welche von jeher den menschlichen Geist beschäftiget haben, werden durch seine Methode entweder a linine abgewiesen oder a priori in einem bestimmten Sinne entschieden.

Thomas von Aquin kennzeichnet das mathematische Denken und das mathematische Beweisverfahren folgendermassen : Die mathematische Methode beweist nur durch die formale Ursache, das mathematische Denken kennt nur die formale Ursache, welche allerdings in der mathematischen Wissenschaft zugleich die materiale Ursache genannt werden kann [2]. « Mathematica non demonstrat nisi per causam formalem [3]. » Eine Folge davon ist, dass die Mathematik nichts durch die wirkenden Ursachen beweist. Für das mathematische Denken existiren die wirkenden Ursachen nicht. « In scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem [4]. » Weiters führt die Mathematik keinen Beweis aus der Zweckursache, für das mathematische Denken existiren die Zweckursachen nicht. « In scientiis mathematicis, quæ abstrahunt a materia et motu, nihil probatur per hanc causam (finalem)... In mathematicis nulla demonstratio fit hoc modo, quod hoc modo sit, quia melius est sic esse, aut deterius si ita non esset [5]. »

Bei Spinoza ist aber die mathematische Connexion in der Beweisführung und Folgerung zugleich die reale Connexion und Ordnung der Dinge. Das mathematische Denken drückt das Werden und das

[1] Harms, « Geschichte der Logik », pag. 211.
[2] Cnf. Till. Pesch., S. J., « Institutiones logicales. » P. IIa, vol. I, pag. 559.
[3] Thomas von Aquin, « Comment. in Phys. Arist. » Lib. I, Lect. 1.
[4] Thomas von Aquin, « Sum. theol. » P. Ia, qu. 44, a. 1 ad 3.
[5] Thomas von Aquin, « Comment. in Metaphys. Arist. » Lib. III, Lect. 4.

Sein der Dinge aus, weil eben bei Spinoza das Denken und das Sein identisch sind. « Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum [1]. » Da nun für die mathematische Methode und Beweisführung die wirkenden Ursachen und die Zweckursachen nicht existiren, so existiren sie auch nicht in der Natur, in der wirklichen Ordnung der Dinge. Weil für das mathematische Denken die wirkenden Ursachen und Zweckursachen keinen Werth haben so muss Spinoza dieselben a limine abweisen und a priori aus seinem System ausschliessen. Man könnte daher ganz im Sinne Spinoza's sagen, quod in mathematicis non existit, non existit in mundo.

Die mathematische Beweisführung kennt die wirkenden Ursachen nicht als Beweismittel. Die Wesenheit des Dreieckes ist nicht die wirkende Ursache warum die Winkel eines rechteckigen Dreieckes gleich sind zwei rechten, sondern nur die formale oder materiale Ursache, der Grund und das Prinzip. Die Folge der mathematischen Methode bei Spinoza ist darum, dass der Begriff der wirkenden Ursache und der Wirkung nicht zur Geltung kommen können. Daher kommt es. dass bei Spinoza, wirkende Ursache und Grund, causa und ratio, causa efficiens und causa logica, Wirkung und Folge eigentlich Synonima sind. Wir haben hiefür die klarsten Beweise. So sagt Spinoza: « Effectus cognitio a cognitione causæ dependet et eandem involvit [2]. » Dieses Axiom in seiner Allgemeinheit hat nur einen Sinn wenn die causa nicht als wirkende Ursache sondern als logische Ursache, als Erkenntnissgrund gefasst wird. Es werden also Ursache und Erkenntnissgrund, Wirkung und logische Folge mit einander verwechselt. In der Geometrie kann man einen Lehrsatz nicht begreifen ohne die Definitionen und Axiome zu begreifen aus welchen der Lehrsatz abgeleitet wird. Die Prämissen müssen früher erkannt werden als die logische Folge. Die Definitionen und Axiome in der Geometrie, die Prämissen im logischen Beweis sind aber nicht die causa efficiens, die wirkende Ursache sondern nur die causa logica, der Erkenntnissgrund. Die logische Ursache muss allerdings früher erkannt werden als die logische Folge, was aber nicht immer und schlechthin der Fall ist wenn es sich um die wirkende Ursache und die Wirkung handelt, welche sich gegenseitig anderst verhalten als die logische Ursache und die logische Folge. Daher kommt es, dass wir bald die Wirkung aus der Ursache bald die Ursache aus der Wirkung erkennen.

Einen weiteren Beweis für die Verwechslung der wirkenden Ursache und der logischen Ursache liefert uns die Definition der causæ adæquatæ und inadæquatæ. « Causam adæquatam, sagt Spinoza,

[1] Eth., P. IIa, prop. 7.
[2] Eth., P. Ia, Ax. 4.

appello eam, cujus effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadæquatam, seu partialem illam, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit [1]. » Folgt irgend etwas aus einem Princip allein, so ist dieses Princip die adæquate Ursache. Sind dagegen mehrere Principien nothwendig so haben wir die inadæquaten Ursachen.

Mit der Negation der wirkenden Ursache hängt es zusammen, dass im System Spinoza's von einer Fähigkeit, Kraft und Thätigkeit keine Rede sein kann, diese Begriffe haben im System Spinoza's keinen Raum. Ein Kreis oder ein Dreieck hat keine Fähigkeit, keine Kraft und keine Thätigkeit, daher sind bei Spinoza die Begriffe « Agere und Sequi » identisch. Die Thätigkeit der Substanz ist nur logische Folge aus dem Erkenntnissgrund, darum sagt Spinoza : « Nos tum agere dico cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cujus adæquata causa sumus, hoc est cum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur. At contra nos pati dico cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cujus nos nonnisi partialis sumus causa [2]. » Folgt also irgend etwas aus unserer Natur allein, ist also die logische Folge adæquat, dann handeln wir, dann sind wir thätig. Folgt dagegen irgend etwas nicht ausschliesslich aus unserer Natur, ist die logische Folge nicht adæquat, dann verhalten wir uns leidend. Nun folgt aber aus der Natur des Dreieckes allein, also adæquat, dass die drei Winkel gleich sind zwei rechten, also ist das Dreieck thätig. Es ist klar, dass Thätigkeit und logische Folge confundirt werden und dass im System Spinoza's von einer Thätigkeit, Kraftäusserung ebenso wenig die Rede sein kann wie von einer wirkenden Ursache.

Aristoteles berichtet, dass einige Sophisten, wie Aristippus, die Zweckursachen verschmähten weil in der Mathematik nichts durch Zweckursachen bewiesen wird. « In mathematicis nihil per hanc causam (finalem) probatur... Quapropter quidam sophistarum, velut Aristippus, spernebant eas [3]. » Zu diesen Sophisten gehört auch Spinoza, der sagt : « Omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta [4]. » Auch Spinoza wurde durch die Anwendung der mathematischen Methode zur Verwerfung der Zweckursachen gedrängt. « Der Zweckbegriff passt nicht in die mathematische Denkweise » sagt mit Recht Kuno Fischer [5]. Trendelenburg hat allerdings diese Aufassung bekämpft in dem er meint, dass Spinoza die Zweckursachen aus der Natur gestrichen hat liegt « im Metaphysischen und nicht in einer Denkweise [6]. » Dagegen bemerkt aber Kuno Fischer mit Recht « die

[1] Eth., P. IIIa, def. 1.
[2] Eth., P. IIIa, def. 2.
[3] Metaph. Lib. II, Cap. II, 2. Ed. Didot.
[4] Eth., P. Ia, Append.
[5] Gsch. d. neuer. Phil. 3. Aufl. B. I. zweit. Teil pag. 311.
[6] Hist. Beitr., Bnd. III. pag. 373-4.

Einheit des Logischen (des Denkens) und des Metaphysischen (des Seins) gehört unter die Grundsätze Spinoza's [1]. » Die mathematische Denkweise und die reale Ordnung der Dinge in der Natur sind bei Spinoza identisch. Wie nun die mathematische Denkweise die Zweckursachen ausschliesst, so müssen diese consequent auch aus der Ordnung der Dinge in der Natur ausgeschlossen werden [2]. Ferner meint Trendelenburg « der Grund, dass der Zweck nicht in die mathematische Denkweise passe, ist nicht im Sinne der geometrischen Methode ersonnen, denn die geometrische Methode schliesst die Zwecke nicht aus, sie setzt vielmehr Zwecke und führt solche aus. In der angewandten Mathematik z. B. in der Mechanik werden durch die mathematische Methode durchwegs Zwecke erreicht [3]. » Wir bemerken gegen Trendelenburg. Wir leugnen nicht dass der Forscher der die mathematische Methode anwendet sich Zwecke setzt und mit der mathematischen Methode Zwecke erreicht. Wir behaupten auch nicht dass die Mathematik den Beweis erbringt dass es keine Zweckursachen gibt oder geben kann, aber für sie, für die mathematische Beweisführung existiren die Zweckursachen nicht [4]. Wir sagen auch nicht dass die Mathematik oder Geometrie keine Zwecke verfolgt oder keine Zwecke ausführt, im Gegentheil, alles was existirt hat eine wirkende Ursache und eine Zweckursache, auch die Mathematik und die Geometrie ; aber die mathematische Methode gebraucht nicht die wirkende Ursache und die Zweckursache als Beweisgründe, sie bilden keine Beweismomente im mathematischen Denken. Mit Recht sagt darum Thomas von Aquin : « Licet igitur ea, quæ sunt mathematica, habeant causam agentem, (dasselbe gilt von der causa finalis) non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem (vel finalem) cadunt sub consideratione mathematici. Et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem (vel finalem) [5]. » Da nun bei Spinoza das Logische und das Metaphysische zusammenfallen, die Momente der Beweisführung in der mathematischen Denkweise die wirklichen, realen Dinge in der Natur sind, so ist es klar, dass in der Welt ebensowenig die Zweckursachen existiren, wie sie in der mathematischen Denkweise als Beweisgründe gelten.

Wie im Systeme Spinoza's für die wirkenden Ursachen und Zweck-

[1] Op. cit., pag. 334.

[2] « L'unité de la pensée et de l'être a pour conséquence l'unité de la méthode et du système. » Brunschwicg, « Spinoza », pag. 48. Paris, 1894.

[3] Op. cit., p. 373.

[4] « Le caractère propre de la méthode mathématique, c'est en effet l'exclusion des causes finales, la considération unique des essences et de leurs propriétés. » Brunschwicg, « Spinoza », p. 51.

[5] S. theol., Iª P., qu. 44, a. 1 ad 3.

ursachen kein Raum vorhanden ist, so kann auch von einer Freiheit des Willens keine Rede sein. Die Anwendung der mathematischen Methode bei Spinoza macht die Freiheit des Willens unmöglich und hat den absoluten Fatalismus zur Folge. Die mathematischen Folgerungen tragen den Charakter strenger und unwidersprechlicher Nothwendigkeit. Was im Wesen eines Dreieckes enthalten ist folgt mit Nothwendigkeit, aus den gegebenen Grundwahrheiten oder Prinzipien folgen die Consequenzen mit unabänderlicher Nothwendigkeit. Wenn nun, wie dies bei Spinoza wirklich der Fall ist, die mathematisch nothwendigen Folgen und Folgerungeu zugleich das Werden und die Ordnung der Dinge in der Natur sind, dann kann von einer Freiheit keine Rede sein. In der That ist nach Spinoza alles was geschieht nothwendig, wie die Winkel des Dreieckes nothwendigerweise gleich sind zwei rechten. Darum sagt Spinoza :

« In rerum natura nihil datur contingens, sed omnia ex necessitate divinæ naturæ determinata sunt ad certo modo existendum et operandum [1]. »

« Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria [2]. »

« Quidquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est [3]. »

Das Bewusstsein der Freiheit ist nur die Folge der Unwissenheit. « Ex his enim sequitur, quod homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii, et de causis a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium cogitant [4]. » Wüssten die Menschen, dass ihre Thätigkeit sich mit mathematischer Nothwendigkeit vollzieht, dass ihre Handlungen nur mathematische Folgerungen darstellen aus bereits gegebenen Prämissen, dann würden sie auch auf den Wahn der Freiheit für immer verzichten.

Der Begriff der Freiheit setzt den Begriff der wirkenden Ursache, der Zweckursache, der Thätigkeit, der Kraftäusserung und der Selbstbestimmung voraus, diese Begriffe aber passen nicht in das mathematische Denken und müssen durch die Anwendung der mathematischen Methode als Universalmethode aus der Wissenschaft und Natur überhaupt ausgeschlossen werden. Es gibt nur eine mathematische nothwendige Consequenz und damit ist die Freiheit ausgeschlossen, der Fatalismus begründet. Daher sagt Spinoza : « Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productæ sunt [5]. »

[1] Eth., P. Ia, prop. 29.
[2] Eth., P. Ia, prop. 32.
[3] Eth., P. Ia, prop. 35.
[4] Eth., P. Ia, Append.
[5] Eth., P. Ia, prop. 33.

Spinoza ist Pantheist, aber auch der Pantheismus ist nur die Folge der Anwendung der mathematischen Methode, das pantheistische System Spinoza's ist ein Produkt seiner Methode und ist durch diese bedingt [1]. Wir haben gesehen, dass die Mathematik die wirkende Ursache und die Zweckursache nicht kennt und dass nach Spinoza in der Welt keine wirkende Ursache und keine Zweckursache existiren. Es gibt also in der Welt wie in der Mathematik nur eine materiale und formale Ursache. Wenn man also den letzten Seinsgrund der Dinge, die letzte Ursache der Welt Gott nennt, so kann dieser Gott nur die materiale oder formale Ursache der Welt sein, und das ist eben der Pantheismus. Die materiale und formale Ursache sind nicht ausserhalb der Wirkung sondern sind in der Wirkung selbst, sie sind der Wirkung, den Dingen immanent. Gott ils also nicht die ausser oder überweltliche Ursache der Dinge, sondern die immanente Ursache und somit haben wir die pantheistische Auffassung Gottes. Natürlich muss Spinoza zu dieser pantheistischen Auffassung gelangen. daher sagt er : « Deus est omnium rerum causa immanens ; non vero transiens [2]. » Die materiale und formale Ursache existiren in den Dingen und sind constituirende Bestandteile der Dinge, gleich der Materie und Form aus welcher die Dinge bestehen, Gott wird also ein constituirender Bestandteil der Dinge, Gott existirt in den Dingen, wie umgekehrt, alle Dinge in Gott existiren, und so gelangen wir abermals zur pantheistischen Auffassung Gottes. Spinoza drückt sich folgendermassen aus : « Præter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia [3]. » Daher kann Spinoza folgern « rem extensam et rem cogitantem, vel Dei attributa esse, vel affectiones attributorum Dei [4] », und dann weiter « Quidquid est, in Deo est [5] » als Attribut oder als Affection Gottes. So gelangt Spinoza durch die ausschliessliche Anwendung der mathematischen Methode consequent zum Pantheismus.

Wenn man also sagt, Spinoza hat die streng mathematische Methode auf das philosophische Denken angewendet und gelangte damit zum Pantheismus und zum Fatalismus, so antworten wir, gerade darin liegt der logische Fehler Spinoza's. Wird die mathematische Methode zur Universalmethode der Wissenschaft gemacht, wird das mathematische Denken und das philosophische Denken identificirt, wird der Zusammenhang der Folgerungen in der mathematischen Beweisführung zum Werden und zur Ordnung der Dinge in der Natur gemacht, dann allerdings muss man zu Resultaten kommen wie

[1] Mit Recht sagt daher Brunschwicg, « Spinoza », p. 48. « La méthode détermine un système. »

[2] Eth., I[a] P., prop. 18.

[3] Eth., I[a] P., prop. 14.

[4] Coroll. II ad prop. 14.

[5] Eth., I[a] P., prop. 15.

Spinoza. Aber dieses Vorgehen Spinoza's enthaltet einen logischen Paralogismus, eine petitio principii. Was bewiesen werden sollte, wird bereits durch die willkührliche Anwendung einer Methode als bewiesen vorausgesetzt. Aus diesen Voraussetzungen werden dann mit Hilfe und pomphafter Anwendung der geometrischen Methode Sätze abgeleitet, welche in den unbewiesenen Voraussetzungen schon enthalten sind. Wir halten darum das System Spinoza's vom Standpunkte der formalen Logik als verfehlt, als einen Paralogismus und möchten mit Bacon von Verulam sagen : « Error est in digestione prima [1]. »

[1] De Dignit. et augment. Scient. Lib. V, cap. 2.

PHASES OF CATHOLIC PHILOSOPHY

IN THE XIX[th] CENTURY

By the Right Rev. Mgr Parkinson. D. D.

The title of my paper is ambitious, and the avenues of inquiry which it opens out are many, My aim notwithstanding is simplicity itself. What I desire to explain is this : — Catholic philosophy at the present moment is more active, more vigorous, more united, more homogeneous than it has ever been before in this century ; and yet, strange as it may appear, the great writers of to-day, the leading teachers, and the young ecclesiastics who leave our schools, are on many points of grave scientific importance, in direct and hopeless antagonism with those who quitted the same schools twenty years ago:

In 1879 when Leo XIII gave to the world his Encyclical on the restoration of Christian Philosophy, many were at a loss to comprehend its exact import. Did it imply a revolution in the existing teaching, or was it merely of the nature of an authoritative approval and encouragement of a movement which had for some time been steadily increasing? It was in reality both the one and the other. And for eighteen years in public as well as in private, in the open halls of the universities, in the semi-privacy of ecclesiastical colleges, and in the meetings of learned Academies, that admirable exhortation has been steadily realizing its purpose. So that we are approaching a condition of things, in which discussion and controversy will be carried on in Catholic circles, within the limits of a single system, which will occupy the schools *in tranquilla possessione*.

At the outset one may be permitted to raise the somewhat audacious question, as to whether, in this century there actually existed any one system which could be fairly described as Catholic Philosophy before the year 1879.

To escape the troublesome alternative of an abstract discussion of the nature and contents of such a Philosophy, I will appeal straightway to an authoritative document, which supplies us with an enumeration of them, although it need not be accepted as exhaustive, as it certainly is not minute.

Subjects of Christian philosophy.

The following then are the subjects proper to Christian Philosophy, which Leo XIII enumerates in his encyclical *Æterni Patris*.

1° The existence of God, — His attributes of infinity, justice, veracity, foreknowledge, and cooperation with the activites implanted in creatures; the existence and nature of evil.

2° The spiritual substance of the Angels.

3° Man, in which are involved the inquiries concerning intellect and will, freedom, and the substance of the soul.

4° The material world : — the whole sphere of moral life, human acts, morality, origin of authority, laws and their obligation, the rights of government, the duties of obedience and mutual charity; religion, future blessedness and immortality.

5° The connection between reason and revealed religion, implying — the investigation of the *Criteria fidei* — (the « *motiva credibilitatis* », or the « *Certa certæ fidei argumenta* » as they are styled).

6° The relation between abstract Philosophy and Physical science.

7° The constructive action of Philosophy in the science of Theology, its aid in the accurate analysis and developement of revealed truths, as well as in their defence.

The first half of the Century.

Now, with these headings to indicate our subject matter, can we affirm that there existed any Catholic Philosophy in the first half of the century?

No one even of the most extreme views will refuse to recognize and be grateful for the work accomplished by men of the stamp of De Maistre, Chateaubriand, Donoso Cortes, De Bonald, Ventura, Nicolas ; they never swerved from Catholic Doctrine, they never declined the combat with error; they were every one philosophers, yet each and all were in various degrees *Traditionalists*.

Take as another instance the school of Eclectics and Spiritualists between 1840-1860. It embraced men of genius for the most part, men of culture, with faith and piety equally ardent, men born to philosophize, men who sustained a life-long comflict with the philosophical errors of their time.

To have mentioned the names of Maret, Görres, Bouvier, Gratry, H. Perreyve, Elie Méric, as types of this school, is to show at a glance its vigour, its orthodoxy and its piety.

Yet if theirs was Catholic Philosophy, may we not say that, as a system Catholic Philosophy exists no longer?

Besides these, there were the Ontologists, and the opposite school of Catholic Rationalists in Germany. All these were Catholics, all expounded Catholic Philosophy to the full measure of their lights, and to serve the loftier truths of Catholic Theology. Can we speak of these conflcting systems as phases of Catholic Philosophy? And if not, where then was Catholic Philosophy? Was there any Philosophy at all that could reasonably lay claim to this honourable designation? If so, it would seem only to have been discoverable in those meagre school-books, devoid of any real philosophical system, but which presented the fundamental propositions of Catholic doctrine, with the sketch of a proof from reason in support of them, and followed by « *Responsa ad difficultates.* »

Elimination of false systems.

Strange as the process may appear at first sight, the most summary method of appreciating the tones of thought which have characterized the successive decades of our century, will be to relate how different schools, in the person of their most advanced representatives, came into collision with the Holy See. For while the century in which we live, has witnessed an astonishing revival of philosophical studies, it has also heard a series of warnings and condemnations, for which no parallel will be found in history.

The first blow was received by the Traditionalists, whose prestige was lowered by the imprudence of their most accomplished and ardent champion De La Mennais, who was condemned by Gregory XVI in 1832.

A year later the condemnation of Rome was evoked by the scepticism of Hermes, who made *real* doubt the starting point of knowledge, and the sole means of arriving at supernatural truth.

In 1840, Traditionalism came up for formal condemnation, whereby the Abbé Bautain was called upon to withdraw his theories respecting the origin of our knowledge from Revelation alone.

Still, in spite of repeated warnings, Rationalism and Traditionalism held their ground, the former chiefly in Germany, the latter in France.

In the allocution of the 9th of December 1854, Pius IX bitterly laments the errors of those, who set reason on the same plane as revelation, who exaggerate the powers of the human mind, and arrogantly presume to subject the highest mysteries to the analysis and measure of reason. This was the first admonition administered to Gunther and his adherents.

The Traditionalism of half a century received its death-blow in the

year following. M. Bonnetty, — editor of the *Annales Philosophiques*, was called upon by the supreme authority of Rome to subscribe propositions embodying the statements, that there is *no antagonism* between reason and revelation, — that reason is *capable of demonstrating* the existence of God, the freedom of the will, and immortality of the soul, — that reason *precedes* the acceptance of revelation — and that the method of the Schoolmen was *not harmful.*

Not two years afterwards, the philosophico-theological doctrines of of Gunther, chief of the rationalizing school of Catholic teachers in Germany, were condemned; Gunther submitted; but a Papal letter to the Archbishop of Cologne was required to silence the evasions of his party. This was the third formal censure of German Catholic Rationalism in that year.

There was however an older, a more deeply rooted, and a more fascinating error, prevalent in Catholic schools at that time, one more widely extended than rationalism, and all the more dangerous because of its attractiveness to the pious and lofty minded. It seems to have been left till the time of maturity to be plucked from the soil of our schools. That error was Ontologism.

It was but once arraigned. Seven counts were drawn up against it. The only question proposed was « *utrum sequentes propositiones tuto tradi possint.* » Then followed the enumeration of Ontologistic doctrines. The answer came in one word « *Negative;* and Ontologism ceased to be. It was annihilated, not even appearing with its companions in misfortune at the general judgment of the Vatican Council.

Pius IX might well have felt the burden of these repeated condemnations too heavy for him to bear, yet we have elaborate denunciations of the extravagant rationalism of Froschammer in 1862. Froschammer taught the supremacy of reason, and the consequent subjection of *all* the truths of religion to its dominion. These errors are minutely explained, and the position of the Church with regard to philosophy is maintained with force and dignity in the condemnatory letter from Pius IX to the Archbishop of Munich of the 11th December 1862.

In the following year, the doctrine and method of the Schoolmen were commended in a few and general terms, with particular reference to their canonized exponents. Still this letter of Pius IX in December 1863 contains the strongest words yet employed during the century in praise of the mediæval teachers. They are spoken of as « *summi Doctores* » ; — their method has been identified with the Church's theology for many centuries; — their teaching has been frequently pronounced to be the « *fortissimum fidei propugnaculum.* »

In the Syllabus of 1864, the philosophic rationalism of Gunther and Froschammer are once more proscribed (prop., 8-12).

The Scholastics are again vindicated, in the 13th proposition which runs as follows : — « *methodus* et *principia* quibus antiqui doctores « scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessita- « tibus scientiarumque progressui minime congruunt. »

Then succeeds a lull of six years; at length in 1870, the voice of the Pope and the Council solemnly anathematize the errors that have troubled the peace of Catholic schools and the Church at large, and exposed her doctrines to peril, for so long a period viz., the two extremes of Traditionalism and Rationalism.

By a process of gradual uprooting, the field of Philosophy was at length, in Catholic circles, left to the joint occupation of three tenants, — The Thomists, the Cartesians, the Rosminians.

We are now approaching the end.

In 1870, Pius IX wrote an encouraging brief to the nephew of Sanseverino on the subject of the strictly Scholastic Philosophy; in 1874, he despatched a brief of warm approval to the Philosophico-medical Society of Bologna. The important words of the communication are these « Libentius etiam videmus vos, proposito vestro fideles, eos tantum sodales vobis adsciscere constituisse, qui teneant et propugnaturi sint doctrinas a Sacris Conciliis et hac Sancta Sede propositas, ac nominatim *Angelici Doctoris principia* de *animæ intellectivæ unione cum corpore* humano, *deque substantiali forma* et *materia prima.* »

A declaration so precise and unmistakable excited alarm. The Rector of the University of Lille wrote to Rome, asking whether the above declaration was to be regarded as in any sense decisive of existing controversies. — A careful negative was given through Monsignor Czacki, wherein it was stated that, the questions referred to were « *mere philosophicæ* », — « *Super quibus Catholicæ scholæ* « *diversas sententias sequuntur et sequi possunt ; quoniam suprema* « *Ecclesiæ auctoritas nunquam pro altera judicium tulit quod alteram* « *excluderet.* » This was in 1877. Pius IX ended his illustrious pontificate on the 8th of February 1878. Leo XIII, (after many times in the course of the same year publicly and formally expressing his preference for the philosophy of St Thomas; after requiring that in his own Seminary at the Vatican the teaching of St Thomas should be accepted as the groundwork of Philosophy; after giving the warmest exhortation to the professors of the Roman College to adopt the teaching of St Thomas), — inaugurated his majestic series of didactic letters with the « *Æterni Patris* » of August the 4th 1879.

The « Æterni Patris. »

The doctrines laid down in this letter, in their briefest possible summary, are the following.

1. Philosophy has a definite position and office *in preparation for, in conjunction with, in defence of*, Revealed Theology.

2. It is *subject* to the directive action of Theology, — it is *aided* by the Physical sciences, — it is calculated to exercise *a most beneficial* influence upon the sciences and the arts.

3. The Philosophy which has best served the Church is that which sprang from the Fathers, was codified by the Schoolmen, particularly by St Thomas.

4. The Pontiff earnestly exhorts the Bishops to promote, in every possible way, the teaching and study of the « *Aurea sapientia* » of the Angelic Doctor.

When the Roman schools reopened in Novenber, brilliant professors had vacated their chairs in the Gregorian University, and men of a different stamp had taken their places. During the holidays the Pope had published the letter establishing the Academia of St Thomas in Rome, and on the first anniversary of the Encyclical (1880), the Holy Father by brief devoted a fortune towards the expenses of publishing the new and typical edition of the works of St Thomas. In his public and private utterances, he continued to enforce and to apply the suggestions and exhortations of his Apostolic letter. At length we reach the final act of this long series of Papal interpositions, which have all along come so slowly, so unexpectedly sometimes, and with such increasing influence and explicitness. On the 14th of December 1887, after a period of suspense, conflict and anxiety, stretching over more than forty years, the peculiar tenets of Rosmini were proscribed by the Congregation of the Index with the approval of the Holy Father.

We must pause for a moment or two in order to comprehend the import and position of the « *Æterni Patris.* » To some its declarations and directions may have appeared premature, and couched in terms so general as to be without any great pertinence in matters of detail.

Growth of Scholasticism.

If we turn our gaze backwards towards the beginning of the century, we shall perhaps be astonished to find that there was no philosophy, worthy of the name of a system. I do not of course mean to imply that at any moment in its history the Friars of Saint Dominic ever lost the thread of their venerable tradition of the real teaching of the Angelic

Master; but at the time to which I refer, their traditional teaching had little or no significance in the world of the Catholic schools.

Such philosophy as there was in the living world of schools and literature, consisted of reactions against the extremes of the Revolution. Rosmini's tutor was a Sensist, and the honours of Philosophy in those days seem to have been divided between Locke and the German schools. In the first decade of this century, a Roman priest published at Rome, under the sanction of two Nihil obstats and two Imprimaturs, a history of Philosophy consisting of 180 pages, in which *one* page is devoted to the Philosophy of the Middle Ages; of that page *sixteen* lines suffice to tell all that the Author considered worth knowing about the Schoolmen. St Thomas is not even mentioned; Bacon is the Author's « Magnus omnium instaurator. »

And referring to the first half of this century (1821-1869) Hurter in his « Nomenclator » exlaims. « Ad omnium tristissimam Theologicæ scientiæ epocham accedimus. »

How then are we to account for the stupendous transformation effected in the schools which prepare for the same theology as they did in 1820? In 1820, the Catholic world was anti-scholastic: — now it is scholastic. In 1820, the works of St Thomas were an antique and interesting curio; to-day they are the text-book of the Church.

Balmez, after his own way, was an ardent disciple of St Thomas, — Rosmini honoured him; Barthélemy Saint-Hilaire, Ravaisson, Grote, during the forties brought his life and works before the notice of the learned. But none of these hoped or attempted to restore the system of the Scholastics or of St Thomas.

Matteo Liberatore and the Neo-Scholastics.

The first to make this venture was Matteo Liberatore of the Society of Jesus. He brought out the first edition of his philosophy in 1842. He had to face the opposition and contempt of the most respectable authorities; he was compelled to present his new Scholasticism in a form so modified, that an effort is required to discover that it is Scholastic at all. The two volumes of the original work went through twelve editions: « In quibus tamen (he says) exornandis *passu* semper *aliquo,* pro temporum opportunitate ulterius progredi conatus sum. »

In the edition of his « Institutiones » (published 1881), he tells his readers that ' Non pauci, e bonis etiam, me insanum dicerent, quod philosophiam St Thomæ in pristinum honorem restitui arbitrarer '. Already in the year 1860, he opens his mind to explain how, when writing in 1842, he was compelled to use a prudent economy both in the choice of subject matter and in the manner of its treatment. He

had a new doctrine to deliver, which however he revealed with the utmost circumspection — ‘ Ut tamen aliquid, quoad possem sine jactura veritatis, temporibus indulgerem ’ : therefore, ‘ Duriora et non summæ necessitatis prorsus prætermisi; alia vero aut exponendo tantum insinuavi aut ita proposui, ut potius e recentiorum decretis deducta esse viderentur ’.

Now I will turn to his venture of 1842. A specimen of the method adopted will show better than any words the temper of the time in which the book appeared. There, as a motto at the head of each volume, I find a quotation from « Baconus de Verulamio » ; « Novum Organum » and « De incremento scientiarum. » That first edition of Liberatore alone discovers a paper. The affability of its tone, his familiarity with the age, his seeming worship of its false idols, his respectful blows to Cousin, Galluppi, Mamiani, his attention to Kant, his studious reticence about St Thomas or the Schoolmen. In the introduction, Brucker and Cousin are made to speak in commendation of St Thomas; and without knowing it, we are well acquainted with the Scholastics when at length on page 72, St Thomas is quoted in a note. Saint Augustine appears to be doing all the work, Aristotle is occasionally brought in to illustrate the text, but ‘ Divus Thomas ’ has to wait for further notice till p. 121.

A supreme degree of self-restraint is reached when in the preface to ‘ Metaphysica ’ the only authors mentioned are Aristotle (once) Wolf (once) as suggesting the names ‘ Ontologia and Bacon ’, whose word is introduced as « clarissimi viri testimonium », p. 148.

This is milk for babes indeed, was the writer’s exclamation on arriving at the last page of the Ontology, and he turned back to the title-page to be doubly sure there had been no mistake « Matteo Liberatore, *S. J.* 1842 », stood there in large letters, « Editio altera ab ipso auctore emendata et aucta. »

The same refinement of method is conspicuous in Cosmology. We are more than half through before the Angelic Doctor is quoted, and then in a matter of quite infantile simplicity, p. 47. Another degree of reticence is touched, when in reference to the theory of the composition of bodies, atomism and dynamism are both shown to be unsatisfactory, and then it is added : « Hæc nobis observanda visa sunt, ceterum definitum hujus controversiæ judicium sapientioribus relinquendum ducimus ; — præsertim cum quæstio præsens earum fortasse sit, quas impervias humano ingenio natura voluit. » Page 78.

St Thomas is not mentioned *once* in Anthropologia, not even in the exposition of the theory of knowledge, where Aristotle is but once commemorated, p. 221.

Comparing Liberatore of 1842, with Liberatore of 1873, one feels that either he knew comparatively little of St Thomas at the former date,

or that he was driven to this singular reserve by circumstances which many of the present generation will find it impossible to realise. But, as has already been suggested, the importance of the work of Liberatore in the restoration of Thomistic studies cannot be rightly appraised, except after a careful study of the successive variations of his original work, until at length his three years course supplanted the *Institutiones* of Palmieri in 1879.

I cannot now investigate the share which the Neapolitan Review *La Scienza e la Fede* 1841, had in the revival. But I have no doubt it was considerable. *Taparelli's* influence was real perhaps but indirect. It was an article that appeared in the *Civiltà* in 1853, (shortly after its foundation) which sounded a trumpet call, and seems to have aroused many to the need of a change. Still no decisive movement showed itself in the literature of Catholic philosophy for some years. Those who were to be pioneers in the next decade were then on the benches of the schools, where the professors of the transition period were lecturing; and they must have succeeded in showing their more brilliant pupils, that things were in an unsatisfactory condition.

From 1860 to 1885 we may take as the period of a double conflict, of Scholasticism with non-Scholasticism, of Thomism with non-Thomism. Kleutgen in Germany, Sanseverino in Italy, represent the great Scholastic Revival in an active, definite and permanent form. Kleutgen vindicated the schoolmen from general charges made against them. Sanseverino, to speak plainly, took the schoolmen on faith, believed completely in them, and detailed their system with immense erudition. He gives the reason by which he was drawn to the study of the Scholastics, (Op. M., p. 146) but they need not detain us; in point of fact this was the first great effort in the century to present the Scholastic philosophy in its fulness.

During the sixties and early seventies, Salvatore Tongiorgi scarcely represented the Scholastics at all. Caretti was a vigorous opponent of Peripatetic Theories, Palmieri, though devoted to saint Thomas, could not bring himself to advocate some of the leading doctrines of Neo-Scholasticism. This brought him into conflict with Zigliara, who was then teaching a moderate Thomism at the College of the Minerva. It was in the seventies that the final rush was made. The veteran Liberatore brought out his *Conoscenza* in 1873; Kleutgen's great work was now in circulation in France and Italy. Cornoldi, an eloquent and thorough Thomist, published his text-book in 1872. Talamo, a young and ardent Thomist, had taken the field. Every day Sanseverino was becoming more widely influential by means of his Compendium; Zigliara had begun to write; two of the most brilliant lights of the Dominican Order were spreading the teaching of St Thomas far and

wide, Lepidi at Louvain and Gonzalez in Spain. This brings us to 1878, the year of the accession of Pope Leo XIII. In the August of 1879, he gave to the world the Encyclical, « For the restoration of the wisdom of St Thomas », and immediately the staff of the Roman College underwent important modifications.

Adhesions to the letter and spirit of the Encyclical poured into the Vatican from all parts. Academies for the study and promotion of the philosophy of St Thomas were founded in considerable numbers. The years from 1880 to 1897, include a period of unprecedented activity in our philosophical schools. We have T. Pesch, Gutberlet, Van der Aa, Schiffini, De Mandato, Remer, Grandclaude, Lahousse, with new editions of Liberatore and Zigliara.

Chief perhaps amongst recent writers is De Maria, prefect of studies in the Gregorian University, and professor of Philosophy by special desire (I believe) of his Holiness. His treatise is presented to the world with the most flattering approbation of the Holy Father; and his doctrine is what even the Dominicans would style pure unmitigated Thomism in Philosophy, one or two debateable points alone being excepted.

The Great Centres.

Take as a further illustration of the spirit of the hour, the work that is being done at our present Catholic centres — Rome, Paris, Louvain and Fribourg.

Rome teaches the Philosophy of St Thomas as literally as it can be ascertained ; its bias is metaphysical, its defects are want of attention to the existing tendency of errors, and lack of explicit correlation with the cognate teachings of the physical sciences.

Paris, (I refer to its most energetic philosophic centre at the Institut Catholique), is full of young and active life : it develops special points with great amplitude ; it abounds with historical retrospects ; it is always ready to combat some living errors and never wastes time in disturbing the ashes of the illustrious dead : and it is closely attentive to the aspects and developments of physical sciences.

Its aim is less theological than Rome's, it is also less concentrated and systematic. The periodical which represents its views is the Annales Philosophiques. Louvain unites in closer union than the other centres, both the physical (in the wide sense) and the metaphysical. Typical examples of this tendency are to be seen in Mercier's works, and the Institutiones of Lahousse *S. J.* Fribourg University is the stronghold of the Dominicans. There we have brilliancy, and staunch conservatism, with no spirit of narrowness to set aside what is modern, but with an eagerness to combine the old with the new.

Points of difference.

But amid all this, what are the points of difference between the Catholic Philosophy of thirty years ago (that, I mean, which was then received in the most influential schools, and which for the most part, is the philosophical system of those who have kept the Silver Jubilee of their priesthood), and the Philosophy that is taught to-day in our principal text-books, and in our leading universities?

The cardinal doctrines of dialectics, and cognition remain the same. The primary axioms of metaphysics are unaltered. The doctrines of Philosophy which are explicitly enforced in Revealed Theology have suffered neither change nor diminution. The theses which set forth doctrines such as the Existence and Nature of God, the freedom of the will, the immortality of the soul, — all these are far removed from the anxieties of change. What then is it, which differentiates the Philosophy that finds favour in the Catholic Schools of to-day, from that which was received with similar acclamation from twenty-five to fifty years ago? I think we may reduce the main lines of difference to two — (A) — mode of treatement (B) — the introduction and prominence of particular doctrines.

A. General features and mode of treatment.

1. In general — breadth of generalization, and depth of intuition : — closeness of analysis, as opposed to the practical, the meagre, the superficial.

2. The metaphysical aspect, as opposed to the physical and empirical.

3. A closer adherence to the traditional Thomistic arrangement.

B. Features of *doctrine*.

The introduction of particular doctrines, and the prominence which is given to them.

1. The real distinctions of : —

a. Essence and existence (regarded as fundamental).

b. Substance and real entitative accidents, especially, — quantity, relation, action, colour.

c. A real material nature, and its principle of individuation.

d. Nature and its hypostasis.

e. Soul and its faculties.

f. Faculty and its acts.

g. Intellectus agens, — possibilis, the two species intelligibiles.

h. Succession of three souls in the human embryo.

2. In composition of bodies : —

a. Matter and form, with its corollaries of incomplete substances, — materia, — pura potentia, — unity of form in compounds.

b. The continuum made up of potential parts.

3. The soul.

a. The vegetable, and the animal soul drawn « e potentia materiæ. »

b. The human soul, — forma corporis *per se,* i. e., forma corporeitatis.

c. The forma « cadaverica. »

4. Scientia *media* is retained, but not the doctrine that the *medium quo* is the « *veritas objectiva* » (as held by Franzelin and Palmieri).

On the particular points of the predetermination of the free will, and the « decreta » giving ground for foreknowledge of the « futuribilia », the Dominicans still hold out against the Jesuits, while the latter maintain that the peculiar views of their opponents are not older than Bannez. Here then I must leave the subject for your discussion. I think that, whatever be said of the past, there can be no doubt that we have an official, and in a certain true sense, a Catholic Philosophy, at the present time.

It seems also clear that the difference of teaching to-day, as compared even with the teaching in 1870, nay in 1877, is as considerable and radical, as it is widespread and thorough.

It is also certain that whereas, what may be styled the definitely *religious* enunciations of our philosophy are exactly what they have always been ; their philosophical setting is more profound, and many real and significant philosophical questions have recovered their position in our system.

It appears too, that while our fathers were eclectic, and given to individualism, and perpetual innovation, we are blessed with a definite system, one, complete, and all embracing, and have the advantage of a common text (the Opera of St Thomas) with still the liberty to dissent from it. Whether a Catholic teacher would act prudently or loyally if he made use of this liberty, say to teach Cartesianism as against Thomism, or even to diverge as much from current views as did Palmieri, it would be outside the scope of this paper to discuss.

LA CONSCIENCE DES SENSATIONS

par le R. P. Peillaube,

professeur à l'Institut catholique, Paris.

Les sensations ou perceptions brutes et élémentaires de couleurs, de sons, de pressions, de saveurs et d'odeurs, tiennent de très près à la conscience. Quelques-uns même les identifient avec elle. Tout le monde admet que de leur nature dépend la nature de la conscience sensible.

Si donc la sensation est un fait d'ordre matériel, comme on le prétend dans la philosophie péripatéticienne, il faut que la conscience qui la révèle ou la constitue soit aussi d'ordre matériel. Saint Thomas a raison de dire : *nil corporeum potest imprimere in rem incorpoream* [1].

Le but de ce travail n'est pas d'examiner le bien fondé de la théorie aristotélicienne et en apparence matérialiste de la conscience des sensations, bien que cet examen fût intéressant et, après le beau livre de M. Bergson, *Matière et mémoire,* très actuel. Aussi bien, les raisons invoquées par l'Ecole semblent de nos jours plus décisives que jamais, en présence des résultats acquis de la psychologie expérimentale, de la psychophysique et de la psychométrie. Dans la préface des *Sens et de l'Intelligence,* Alexandre Bain a reconnu que les vues d'Aristote sur ce point sont celles qui s'adaptent le mieux aux données de la psychologie nouvelle; il a même publié, à la fin de son livre, sous forme d'appendice, un résumé de la psychologie du Stagirite.

Nous supposons que la conscience des sensations est un *sens,* c'est-à-dire une certaine partie de l'organisme accomplissant une fonction spéciale. Nous nous proposons seulement de déterminer sa fonction et son organe, et de donner ainsi une interprétation moderne et scientifique du κοινόν αἰσθητήριον d'Aristote, du *sensorium commune* de saint Thomas et de ce que les néo-scolastiques appellent souvent le *sens central commun* [2].

[1] Iª, q. LXXXIV, a. 6. — Dans le langage de l'Ecole, une fonction *simple* par nature, mais incapable d'exister et de s'exercer en dehors de la matière, appartient à l'ordre matériel.

[2] M. Gardair adopte cette expression dans son excellent traité de la *Connaissance.* — Bien que la conscience sensible s'étende aux images aussi bien qu'aux sensations, nous

I

Au commencement du chapitre II du livre III du περὶ ψυχῆς, Aristote a défini les termes du problème, en raisonnant sur l'exemple précis de la vue et de la couleur.

Est-ce le même sens qui voit la couleur et qui perçoit la vision de la couleur ? Dans ce cas, la vue a un double objet : la couleur et la vision de la couleur.

Ou bien, faut-il admettre deux sens, dont l'un voit la couleur et l'autre constate la vision de la couleur ? Ici le sens de la vue ne se rapporte plus qu'à un objet unique : la couleur. Un autre sens perçoit la vision de la couleur.

Prenons la première hypothèse : le sens de la vue comprend deux objets, la couleur et la vision de la couleur. Cette hypothèse exige la réflexion du sens sur son acte et, de plus, la coloration de cet acte, puisque la vue ne saisit que ce qui est couleur. Ce qu'il est difficile d'admettre, dit Aristote, Ἔχει δ' ἀπορίαν.

Le Stagirite ne rencontre pas moins de difficultés dans la seconde hypothèse, où la vue voit la couleur, tandis qu'un autre sens perçoit la vision de la couleur. Deux sens sont employés à connaître un même sensible propre : la couleur. Ne faut-il pas, en effet, pour savoir qu'on voit la couleur, connaître la couleur elle-même en même temps que la vision ? La vue saisit donc la couleur et l'autre sens saisit aussi la couleur. Et ensuite, comme ce dernier, parce qu'il est un sens, ne peut se réfléchir sur lui-même, il devient nécessaire de recourir à un troisième pour appréhender l'acte du deuxième et ainsi jusqu'à l'infini. Ἔχει δ' ἀπορίαν.

La solution d'Aristote, éparse çà et là dans ses ouvrages [1], se trouve condensée avec ses principaux éléments dans le chapitre cité. Si nous l'avons bien comprise — elle n'est pas claire de tous points, — on peut la faire tenir en trois formules.

I. — *Le sens propre discerne son acte,* c'est-à-dire, *prend une certaine conscience de lui-même dans l'exercice de son activité.*

Cette formule ne se dégage pas avec une complète évidence de la lettre même du texte, soit à cause de l'extrême concision de la pensée et de l'expression, soit à cause de la méthode dialectique suivie par l'auteur. Néanmoins et malgré le sentiment contraire de quelques commentateurs comme le savant cardinal Tolet, nous croyons avec saint

limitons cette étude aux sensations, à propos desquelles nous verrons surgir les principales difficultés du problème. Sous le titre, *La conscience et la sensibilité,* le R. P. J. M. Faure, *S. M.*, a traité ce sujet avec autorité dans une brochure malheureusement épuisée.

[1] *De Anim.*, III, 7,431 a, 20 ; *de Juv.*, 1,467 b, 28 ; *de Mem.*, 1,450 a, 11 ; *de Sens.*, 7,449 a, 5 ; *de Somn.*, 2,455 a, 15,20,21 ; *de Mort.*, 1,467 b, 28 ; 3,469 a, 12.

Thomas et beaucoup d'autres, parmi lesquels il convient de citer Trendelenburg chez les modernes, qu'Aristote reconnaît aux sens une certaine conscience d'eux-mêmes dans l'exercice de leur activité [1].

Il distingue deux manières de sentir par la vue : Οὐχ ἓν τὸ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι. C'est d'abord voir la couleur : τὸ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαί ἐστιν ὁρᾶν, ὁρᾶται δὲ χρῶμα. Dans ce cas, sentir par la vue que la couleur est perçue, c'est voir à la fois la couleur de l'objet sensible et la couleur de l'acte de perception : εἰ ὄψεταί τις τὸ ὁρῶν, καὶ χρῶμα ἕξει τὸ ὁρῶν πρῶτον. Or l'acte de perception n'a pas de couleur. Car le sens reçoit la couleur sans la matière : τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης [2]. Saint Thomas dira plus tard que la vue appréhende la couleur selon l'être intentionnel et représentatif, sans l'être physique et matériel : *non secundum esse physicum et materiale.*

Mais sentir par la vue peut présenter une autre signification que celle d'être impressionné par la couleur. Car, ce n'est pas de la même façon que nous voyons la lumière et les ténèbres : ὅταν μὴ ὁρῶμεν, τῇ ὄψει κρίνομεν καὶ τὸ σκότος καὶ τὸ φῶς, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως. La vision de la lumière suppose une impression reçue dans l'œil, tandis que la vision des ténèbres est plutôt un *discernement* qu'une vision. Sentir par la vue exprime donc aussi le pouvoir de discerner la vision de la couleur et de porter une sorte de jugement : τῇ ὄψει κρίνομεν.

Pour expliquer la possibilité de ce discernement, Aristote expose ensuite avec un certain développement, que Barthélemy Saint-Hilaire a pris pour une digression sans en soupçonner la portée, ce grand principe de la théorie péripatéticienne de la connaissance : ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία [3], que les scolastiques ont ainsi traduit : *sensibile in actu est unum et idem ac sensus in actu.*

Si l'acte de l'objet sensible et l'acte du sens s'identifient, ne devient-il pas nécessaire que le sens perçoive son acte en percevant l'objet ? Celui-ci est directement connu, grâce à l'impression ou altération, πάθησις, ἀλλοίωσις, qu'il produit et par laquelle le sens lui devient semblable. Le sujet sentant se saisit indirectement en tant qu'il est un par son acte avec l'objet.

Saint Thomas interprète en ces termes la pensée d'Aristote : « Et sic visus non videt solum colorem vel sentit, sed sentit etiam visionem coloris [4]. » Et ailleurs, parlant pour son compte et non plus en commentateur, il s'exprime de la même manière et avec plus de précision : « Visus primo dirigitur in colorem, sed in actum visionis suæ non

[1] Aristote ne se sert pas du mot conscience, qu'il semble n'avoir pas connu ; mais il emploie des expressions équivalentes, comme on le verra bientôt.

[2] *De Anim.*, III, 2,425 b, 12-24.

[3] *Loc. cit.*, 425 b, 26-426 a, 26.

[4] *De Anim.*, lib. III, lect. III.

dirigitur nisi per quamdam reditionem, *dum videndo videt se videre* [1]. » Suarez pense comme saint Thomas et semble préciser encore : « Dum potentia sentit objectum extrinsecum, a tali sensatione immutatur, et *in actu experitur se sentire* [2]. »

Il semble, en effet, qu'une faculté sensible jouisse du pouvoir de saisir son acte, et, d'une manière générale, que toute faculté de connaissance puisse se saisir agissant, en exercice, sans réflexion proprement dite, avec la seule attention qu'exige l'effort contenu dans la production de l'acte. Les sens connaîtraient leurs opérations *in actu exercito,* par une sorte de conscience spontanée, d'expérience actuelle et d'évidence primitive. Il serait alors vrai de dire avec Hamilton que la conscience est coextensive à toutes les facultés et qu'elle constitue le mode commun de tous les phénomènes psychologiques. Cette conscience originelle consisterait en une sorte de *sentiment*, de *certitude,* de *discernement* qui, sans se distinguer de l'acte par lequel les sens appréhendent une qualité sensible, leur révélerait l'exercice de leur activité.

II. — *Le sens propre est incapable de se réfléchir sur son acte et de le percevoir comme objet de connaissance par un acte nouveau et distinct.*

Cette deuxième proposition, qui vient déterminer la signification de la première, n'a pas, dans le chapitre que nous analysons, ses contours nettement dessinés. Mais elle est exprimée très clairement en d'autres chapitres du περὶ ψυχῆς et de la Métaphysique.

Si le sens était capable de réflexion, il faudrait distinguer en lui deux opérations : la perception d'un objet sensible comme la couleur, et la réflexion sur cette perception : αὐτή τις ἔσται αὐτῆς. La première opération représente l'objet de la seconde. Et comme elles sont l'une et l'autre des sensations, la réflexion consiste dans la sensation d'une sensation : ce qui implique deux impressions ou altérations dans le sens, pour s'assimiler tour à tour à la couleur et à la perception de la couleur, c'est-à-dire à son acte. On se heurte ainsi à une impossibilité, à une faculté organique se modifiant d'elle-même pour s'assimiler à elle-même. Aristote n'accorde la réflexion qu'au νοῦς : αὐτός δὲ αὐτὸν δύναται νοεῖν.

Le commentateur du philosophe — saint Thomas mérite bien ce titre — a démontré avec sa vigueur ordinaire la radicale incapacité du sens à se réfléchir : « Dicendum quod in potentiis materialibus hoc contingit, quod potentia non reflectitur super actum suum, propter hoc quod determinata est secundum complexionem organi : visus enim particularis non potest cognoscere, nisi illud cujus species spiritualiter in pupilla potest recipi ; et ideo visus non potest *comprehendere* suum actum [3]. » Et dans la *Somme Théologique :* « sensus proprius sentit

[1] *De Verit.*, q. x, art. 9.
[2] *De Anim.*, lib. III, cap. xi.
[3] I *Sent.*, Dist. xvii, q. i, a. 5, ad 3.

secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile, quod aliquid materiale immutet seipsum, sed unum immutatur ab alio [1]. »

Qu'est-ce, en effet, qu'un sens, sinon une certaine fonction de l'organisme ? Il est étendu comme l'organe, dont il représente la fonction, et composé comme lui de parties impénétrables, extérieures les unes aux autres, *partes extra partes*. Or, il ne paraît pas qu'une faculté semblable ait la force de se replier totalement et de se superposer à elle-même ; une partie peut bien se poser sur une autre partie, mais jamais sur elle-même. L'opération des sens, pour parler le langage d'Aristote, est comme une ligne droite qui s'étend jusqu'à l'objet et qui est incapable de revenir sur elle-même ; tandis que, dans l'exercice de l'intelligence, la ligne, une fois déployée, s'infléchit et retourne à son point de départ : ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῇ [2]. Tout ce qu'on peut accorder à un sens, c'est une sorte de sentiment de lui-même dans la perception des objets et comme un embryon de conscience de son activité dans l'exercice même de cette activité.

III. — *La conscience des sensations et de leurs différences est un sens distinct des sens propres, un sens commun ou central.*

Cette troisième proposition ressemble beaucoup à une conclusion. On connaît les prémisses. Nous avons conscience des sensations et cette conscience est d'autant plus vive que les sensations, qui prennent en elle leur relief, bénéficient d'une plus grande somme d'attention. On l'a dit avec raison, la conscience est un peu comme la rétine ; elle a ses parties claires et ses parties obscures. Et de même que regarder un objet, c'est l'amener dans la partie claire de la rétine ; ainsi concentrer l'attention sur une sensation, c'est amener la sensation dans la partie éclairée de la conscience, dans ce que Wundt appelle le *point de regard interne* du champ de la conscience [3].

Or, les sens extérieurs étant incapables de se replier sur leurs actes et de les appréhender comme des objets propres de connaissance, le sentiment ou la conscience dont Aristote les a gratifiés ne saurait rendre compte de la perception claire et distincte des sensations. Le cardinal Tolet, dans son excellent commentaire du περὶ ψυχῆς, va jusqu'à rejeter cette conscience embryonnaire et il croit, à tort, d'après nous, que le Stagirite l'a rejetée pour réserver toute conscience au κοινόν αἰσθητήριον [4]. Il est à propos d'observer que les commentateurs sont d'accord pour chercher à un endroit plus profond que les sens extérieurs

[1] Iª, q. LXXXVII, a. 3, ad 3.
[2] *De Anim.*, III, 4,429 b, 17.
[3] *Eléments de Psychologie physiologique*, t. II, ch. XV, 2 : Attention et Volonté.
[4] *De Anim.*, lib. III, cap. II : *An sensus exterior percipiat suam sensationem.* Quæst. III.

la vraie conscience, celle qui perçoit les sensations comme son objet propre.

D'autant plus que la conscience, au sens péripatéticien, ne se borne pas à constater des sensations. Elle les compare et en apprécie les différences. Elle est, pour employer le langage de Bain, un sens de *discrimination*.

Les sens propres, τὰ ἴδια αἰσθητήρια, ne sauraient percevoir les différences entre des sensations qui ne sont pas de même espèce, telles que les sensations visuelles et les sensations gustatives. Chacun d'eux ne connaît que son groupe spécifique. La vue est absolument aveugle sur toutes les sensations qui ne sont pas celles de la lumière et de la couleur, sur les sons, les pressions, les saveurs et les odeurs. Aristote compare la vue et le goût à deux individus sans communication entre eux, dont l'un percevrait la couleur et l'autre la saveur. Aucun d'eux ne serait à même de juger que ce qui est blanc est autre que ce qui est doux, et réciproquement. L'unité des sens devient nécessaire pour expliquer la perception des différences entre les diverses sensations et les divers objets sensibles. Οὔτε δὴ κεχωρισμένοις ἐνδέχεται κρίνειν ὅτι ἕτερον τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ, ἀλλὰ δεῖ ἑνί τινι ἄμφω δῆλα εἶναι. Δεῖ δὲ τὸ ἓν λέγειν ὅτι ἕτερον ; λέγει ἄρα τὸ αὐτὸ [1].

La conscience des sensations appartenant à des groupes hétérogènes et de leurs différences, ne peut donc résider dans des sens séparés les uns des autres comme le sont les sens propres. Elle doit consister en un sens unique, central et commun, où viendront aboutir les éléments épars et fragmentaires de la connaissance sensible : τῶν ἰδίων αἰσθητηρίων ἕν τι κοινόν ἐστιν αἰσθητήριον [2].

On peut se demander si cette conscience comprend les sensations d'un même groupe, par exemple, les sensations de rouge et de vert, ou de poli et de rugueux, ou de doux et d'amer. Le sens propre qui saisit une certaine catégorie d'objets sensibles serait-il capable d'apprécier les différences de ces objets? Aristote et S. Thomas reconnaissent au sens propre ce pouvoir de discrimination, pour les mêmes raisons qui leur ont fait lui dénier ce pouvoir à propos des sensations spécifiquement différentes. Comme c'est le même sens qui appréhende le blanc et le noir, il sait que l'un n'est pas l'autre. Ἑκάστη μὲν οὖν αἴσθησις κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις [3].

Sous le rapport de l'unité, rien ne laisse à désirer. Mais les sens propres, qui sont pour l'Ecole des sens périphériques, possèdent-ils les conditions requises pour comparer deux sensations et opérer un discernement? Peuvent-ils seulement sentir? Nous n'avons pas l'intention de traiter cette question, où d'ailleurs ne se trouve engagé aucun principe

[1] *De Anim.*, III, 2, 426 b, 17.
[2] *De Vit.*, 1,467 b, 28 ; 3,469 a, 12.
[3] *De Anim.*, III, 2,426 b, 9.

philosophique du péripatétisme. Nous devrons nous borner à quelques indications. Est-ce une hérésie scientifique de regarder la sensation comme un phénomène de l'appareil sensoriel périphérique ? Les raisons qu'on a coutume d'apporter dans ce débat, pour situer la sensation dans le cerveau, démontrent que la sensation ne devient consciente que par le recours à cet organe ; mais elles ne prouvent nullement que la sensation n'a rien de psychologique à la périphérie. C'est ce que nous accordait récemment un professeur de l'Ecole des Hautes Etudes à la Sorbonne dont l'autorité en cérébrologie n'est contestée de personne.

Prenons une impression lumineuse ou chromatique. Elle est d'abord reçue dans la couche des *cellules visuelles ;* de là elle s'irradie dans la couche des *cellules bipolaires,* et de celle-ci dans la couche des *cellules ganglionnaires,* où nous placerions volontiers le siège des sensations. Tandis que les neurones des deux premières couches sont encore informes, ceux de la troisième sont déjà nettement différenciés. On sait que le neurone, dans la théorie actuelle du système nerveux, représente l'unité élémentaire de composition. Il est essentiellement formé d'une partie centrale, appelée corps du neurone, et de deux sortes de prolongements : les prolongements protoplasmiques qui reçoivent les impressions, et les prolongements cylindraxiles qui les transmettent. Les cellules ganglionnaires ayant senti s'articulent par les arborisations des cylindraxes avec les dendrites ou prolongements protoplasmiques du corps genouillé externe.

Le corps genouillé externe impressionne à son tour le noyau du nerf moteur oculaire commun. Ici commence le mouvement réflexe de petit circuit. Le cylindraxe du noyau du nerf moteur oculaire commun innerve le sphincter de l'iris et la réponse à la sensation se produit par la contraction ou la dilatation de la pupille.

Voici donc un processus sensoriel et moteur qui peut exister sans l'intervention du cerveau. Reprenons le processus sensoriel ou direct. Du corps genouillé externe la sensation est transmise à la scissure calcarine et projetée sur la face interne du lobe occipital. La vision consciente, qu'on a tort d'appeler vision mentale, ne se fait pas dans l'expansion du cylindraxe ou radiations de Gratiolet, mais sur les lèvres de la scissure calcarine où s'irradie le cylindraxe. Le *coin* ou *cuneus* est probablement affecté tout entier aux sensations visuelles. C'est là qu'elles se centralisent et qu'elles sont reproduites en l'absence de la stimulation. Un réflexe de grand circuit répond à la sensation consciente de l'écorce cérébrale, dans le but d'accommoder la vision à la tache jaune et de la rendre aussi claire que possible.

Pour être aperçue et précisée, la sensation a donc besoin d'aboutir au cerveau. Mais, à la prendre en elle-même, elle semble bien s'effectuer dans l'appareil sensoriel périphérique.

La physiologie et l'histologie du système nerveux ne sont pas opposées à cette localisation. Et la psychologie? Tout dépend de la conception métaphysique de l'âme. Pour ceux qui prétendent l'isoler avec Descartes, non plus dans la glande pinéale qui ressemble plutôt à une ruine archéologique, mais dans une partie privilégiée du cerveau, la sensation de la périphérie ne saurait être qu'une vibration mécanique. Mais si l'on admet avec l'Ecole que l'âme est répandue dans toutes les parties du corps où se trouve la vie et qu'elle réside tout entière dans chacune des parties, la sensation possède dans l'appareil sensoriel périphérique les deux conditions qui la rendent possible : l'âme et la matière nerveuse.

Les sens externes peuvent donc sentir. Peuvent-ils apprécier la différence de deux objets sensibles de même espèce? Il faut distinguer. Nous les croyons capables, grâce à la fusion de deux sensations, de sentir que l'une n'est pas l'autre, sentiment qui s'éclaire et se précise, comme les sensations, dans la mesure même où le cerveau intervient. Quant au parfait discernement des sensations, il faut le réserver au sens commun qui compare entre elles toutes les sensations quelle que soit leur nature, et apprécie même, avec l'intervention de la mémoire, celles qui ont disparu. On verra bientôt comment s'opère cette discrimination. Nous devons chercher auparavant à déterminer l'organe du sens commun.

II

Pour les péripatéticiens, le *sensorium commune* représente le centre de la vie sensitive, le principe et le terme de l'activité des sens, la racine de la sensibilité. Il est l'âme sensitive elle-même non divisée par l'acte [1]. L'activité des sens propres, τῶν ἰδίων αἰσθητηρίων, n'est qu'une participation de l'activité première du κοινόν αἰσθητήριον, appelée pour cette raison πρῶτον αἰσθητικόν [2]. Et comme la nutrition est le résumé et l'origine de toute la vie végétative, ainsi le κοινόν αἰσθητήριον est le résumé et l'origine de toute la vie sensitive.

Saint Thomas interprète en ces termes la pensée du philosophe : « Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum [3]. »

Une fonction centrale de cette nature exige un organe central de première importance.

Deux grandes théories ont divisé l'antiquité sur ce point. Elles se

[1] *De Sens.*, 1, 449 a, 5; *de Anim.*, III, 2.
[2] *De Juvent.*, 1,467 b, 28.
[3] *De Anim.*, lib. III, lect. III.

réclamaient de deux autorités considérables, Aristote et Galien : le premier plaçait le centre de la vie sensitive dans le cœur; et le second, dans le cerveau.

Aristote a méconnu le rôle du cerveau ἐγκέφαλος. D'après lui, l'encéphale est une partie excentrique du corps, contenue comme dans un vase, sans la moindre connexité avec les parties qui servent à sentir : οὐκ ἔχει συνέχειαν πρὸς τὰ αἰσθητικὰ μόρια. Au contact, il n'éprouve pas plus de sensation que le sang et les excrétions quelconques des animaux : μηδεμίαν ποιεῖν αἴσθησιν θιγγανόμενος [1]. Ainsi isolé du reste du corps et d'ailleurs insensible lui-même, comment pourrait-il communiquer aux différents sens la capacité de sentir?

C'est un composé d'eau et de terre. Si on le fait cuire, il devient sec et dur, comme il arrive quand on brûle des légumes et d'autres fruits; l'eau est vaporisée par la chaleur et il ne reste plus que la partie terreuse [2]. Il s'ensuit que le cerveau est de tous les organes le plus froid. La nature l'a ainsi organisé pour tempérer la chaleur et le bouillonnement du cœur [3]. C'est parce que la région du cœur et du poumon est plus chaude et plus sanguine chez l'homme que chez la femme, que l'homme a le cerveau plus gros. A des excès de chaleur il convient d'opposer des excès d'humidité et de froidure [4]. Suivant la pittoresque expression de M. Jules Soury, le cerveau est « une manière de glacière permanente » destinée à refroidir les mouvements du cœur [5].

Le cœur est la partie centrale du corps, d'où la vie végétative et sensitive jaillit dans toutes les autres parties. Cet organe occupe une situation privilégiée et se forme dans l'embryon avant le cerveau. Aussi bien, le cœur est le siège de l'appétit sensitif avec son double mouvement d'amour et de haine : Ἐν τῇ καρδίᾳ ἡ ἀρχὴ τῆς ζωῆς καὶ πάσης κινήσεώς τε καὶ αἰσθήσεως [6].

Galien au contraire considérait l'encéphale comme le point central et la racine même de la vie sensitive. Il établissait par l'anatomie que tous les nerfs dérivent du cerveau et avec eux le mouvement de la sensibilité. Le célèbre médecin observait encore que la partie la plus grosse des cordons nerveux est aussi la partie la plus voisine de cet organe, que si on les sectionne vers le milieu de leur longueur, la moitié centripète continue de sentir, tandis que la moitié centrifuge devient insensible, et enfin qu'une lésion cérébrale suspend l'exercice normal de la sensibilité, alors même que le cœur n'est pas lésé [7].

[1] *De Part. an.*, II, 7, 652 b, 3-6.
[2] *Loc. cit.*, 653 a, 20.
[3] *Loc. cit.*, 652 b, 26.
[4] *Loc. cit.*, 653 a, 27.
[5] *Dictionnaire de physiologie*, t. II, 2e fasc., p. 553.
[6] *De Part. an.*, III, 4, 666 a, 32, 20, 14, 8; III, 3, 665 a, 12, 17; *De Somn.*, 2,456 a, 6.
[7] *De Decretis*, VII, 2, 6, 14.

Les doctrines rivales d'Aristote et de Galien sur la localisation du πρῶτον αἰσθητικόν se partagèrent les esprits dans l'Ecole d'Alexandrie, dans la philosophie des Arabes et des Juifs et chez les scolastiques du moyen âge. On se rallia plus généralement à la théorie de Galien.

Saint Thomas semble accepter la théorie du Stagirite, à ne considérer que son commentaire [1].

Mais il faut se souvenir que la plupart du temps le commentateur se borne au rôle d'interprète et ne se propose d'autre but que d'éclaircir le texte. Lorsque l'Ange de l'Ecole expose ses propres idées, il situe le *sensorium commune* ou *sensus communis* dans le cerveau, à l'exemple de son maître Albert le Grand. On lit dans l'Opuscule *de Potentiis animæ :* « Est ergo sensus communis, a quo omnes sensus proprii derivantur et ad quem omnis impressio eorum renuntiatur, et in quo omnes conjunguntur. Ejus enim organum est prima concavitas cerebri, a quo nervi sensuum particularium oriuntur [2]. » Cette première concavité du cerveau n'est autre chose que le ventricule latéral.

Sauf de rares exceptions, les scolastiques suivirent saint Thomas et localisèrent le sens commun dans la partie antérieure du cerveau ; les uns, dans la concavité droite (ventricule latéral droit) et la concavité gauche (ventricule latéral gauche) ; les autres, dans une concavité placée sous les deux premières (3e ventricule), et par laquelle passaient, d'après eux, le nerf auditif, le nerf olfactif et le nerf optique. Ils réservaient à l'imagination les deux concavités supérieures ou ventricules latéraux.

Depuis Aristote, Galien et leurs exégètes les plus illustres, les sciences biologiques ont marché. Et malgré la longueur du chemin qui leur reste à parcourir, c'est à leur lumière que nous devons tenter de déterminer le siège de la conscience sensible.

On s'est demandé si cet organe ne serait pas constitué par l'ensemble des muscles et si la conscience des sensations appelée sens intime ne consisterait pas dans le sens musculaire. Ecoutons Mgr Mercier :

« Qu'est-ce que le sens intime de l'activité des sens extérieurs ? Nous croyons que c'est une manifestation du sens du toucher, en prenant le toucher dans son acception la plus générale, ou, en termes plus précis, une sensation musculaire. Lorsque les organes des sens fonctionnent, leur appareil musculaire nous donne le sentiment de contractions exercées, et ce serait ce sentiment, identique en nature, quelle que soit la sensation externe qu'il accompagne, que nous appelons le sens intime. En effet, d'une part, chaque fois que nous nous sentons appliquer les sens extérieurs à la perception d'un objet, nous pouvons remarquer

[1] *De Sens.*, lect. V.

[2] Cap. IV. Cf. *De Verit.*, q. XVIII, a. 8, ad 5 ; *Sum. theol.*, III, q. VIII, a. 6 ; q. LXVI, a. 7, ad 3.

qu'il y a chez nous une sensation musculaire ; et, d'autre part, certains faits d'expérience semblent prouver que l'excitation même intense d'un nerf ne suffit pas pour nous donner le sens intime que le nerf agit, lorsque les contractions des muscles du sens excité ne sont pas remarquées [1]. »

Le sens intime est donc « le sens musculaire de l'exercice de la sensibilité externe [2]. »

Nous avons le regret de n'être pas de l'avis d'un esprit aussi distingué que l'est Mgr Mercier. Assurément, lorsque les organes des sens s'exercent de façon saine et normale, leur appareil musculaire nous avertit des contractions produites et du degré d'innervation correspondant au degré d'intensité de l'acte sensoriel; mais il ne nous apprend rien sur la qualité de cet acte. Le système musculaire peut mesurer les sensations par la réaction organique ; il ne les atteint pas dans leur spécialisation. Aussi bien, nous sommes en face d'un dilemme : ou le sens musculaire perçoit les différents objets sensibles, en même temps qu'il perçoit les sensations des autres sens, ou non. Dans le premier cas, il comprend deux objets formels : le mouvement et les sensations spéciales à chaque sens. Dans le second cas, il nous informe que les sens connaissent quelque chose, mais il ignore quelle est cette chose. Il sait seulement que les sens sont en activité. Or, cette connaissance ne nous paraît pas suffisante pour remplacer la conscience. Car je sais non seulement que j'agis, mais encore que je vois et que je vois telle couleur. D'ailleurs, on peut dissocier la fonction sensorielle et la fonction d'adaptation motrice. Dans l'ophtalmoplégie, les muscles sont paralysés et les sensations visuelles conscientes persistent. Le sens musculaire n'est donc pas l'organe de la conscience.

Cet organe est plutôt constitué par le *système nerveux cérébro-spinal,* appelé encore *système nerveux central,* eu égard à sa situation et au rôle considérable qu'il remplit. Au point de vue physiologique et fonctionnel, il est incontestablement le principe et le terme du système nerveux périphérique et de toute l'activité sensible. En sorte qu'il se trouve merveilleusement disposé pour servir d'organe à une fonction centrale comme la conscience des sensations.

Allons plus avant. La conscience sensible a-t-elle son siège dans l'ensemble du système nerveux central ou dans une région seulement? La réponse à cette question est plus délicate et moins certaine.

Il a paru à quelques psychologues qu'elle n'est pas la même pour l'homme et les animaux, ni pour les différentes étapes de l'évolution humaine et de l'évolution animale.

On invoque des faits comme ceux-ci. Chez les vertébrés inférieurs,

[1] *Psychologie,* p. 191, 2e édit.
[2] P. 193.

la moelle et le bulbe jouent le principal rôle et rendent possibles les différentes sensations. A mesure que l'on monte les degrés de la série animale, on voit diminuer l'importance de la moelle et du bulbe, au profit des centres supérieurs. D'après les expériences opérées par Longet et Vulpian sur des chiens, des rats et des lapins, lorqu'on enlève à l'animal tout l'encéphale en conservant simplement le bulbe, rien ne trahit l'exercice de la connaissance sensible, ni la présence des sensations conscientes. Si l'on conserve le bulbe et la protubérance, on obtient trois catégories de sensations conscientes : les sensations tactiles, auditives et gustatives. La présence de tubercules quadrijumeaux ou bijumeaux coïncide avec les sensations visuelles. Quant aux sensations olfactives, l'expérience ne parut pas satisfaisante. Telle est la théorie physiologique dont Taine a été le psychologue.

Après ces premières recherches encore rudimentaires, on en fit de nouvelles. Wundt plaça le *sensorium commune* un peu plus haut, dans les corps striés et les couches optiques; et Luys, dans les couches optiques seulement. Mais dans le langage de Wundt et de Luys, le *sensorium commune* n'est pas la conscience; il est seulement le point de synthèse de toutes les sensations. La conscience réside principalement ou exclusivement dans l'écorce du cerveau.

Que faut-il conclure? Les raisonnements de Longet et de Vulpian, comme les expériences qui les étayent, ne parurent pas concluants en ce qui concerne l'homme. Si les organes ont la même valeur morphologique chez l'homme et chez les animaux, ils sont loin, disait-on, d'avoir la même valeur physiologique. La couche corticale du cerveau humain semble tout confisquer à son profit et jouir d'un pouvoir absolu, tandis que les centres inférieurs de l'animal conservent une certaine autonomie et forment une sorte d'état féodal, comme s'exprime quelque part M. Ribot. Le Dr Ferrand estime cependant que les ganglions cérébraux exercent une première prise de possession de la sensation, bien que la conscience proprement dite appartienne à l'écorce.

La théorie des localisations des sensations dans les circonvolutions cérébrales a fait réaliser un grand progrès à la question de la conscience sensible. On sait que le cerveau, commun à tous les vertébrés, n'est pas homogène et qu'il présente des territoires de fibres monopolisées par des fonctions déterminées. On connaît même assez bien les centres cérébraux des sensations. Ils sont désignés, dans les travaux les plus récents, sous le nom de *centre de projection,* parce qu'ils ressemblent à une projection des organes sensibles périphériques sur l'écorce du cerveau, projection qui constitue une sorte de rétine centrale opposée à la rétine périphérique, une sorte d'organe de Corti central opposé à l'organe de Corti périphérique, etc.

Le centre des sensations visuelles est situé à la partie interne du

lobe occipital, au fond de la scissure calcarine. Toute lésion grave de l'organe de la vue entraîne l'atrophie du centre cortical.

Le centre des sensations auditives occupe la partie moyenne de la première circonvolution temporale. L'atrophie de cette circonvolution coïncide avec l'atrophie de l'appareil auditif.

Le centre des sensations tactiles se dispose tout autour de la scissure de Rolando et reçoit les fibres de la voie sensitive centrale servant à la sensibilité générale, et très probablement les fibres de la sensibilité gustative.

Le centre des sensations olfactives comprend la partie antérieure de la circonvolution de l'hyppocampe.

Ces quatre régions ou sphères sensorielles occupent le tiers de la surface corticale. Ce sont, dans notre interprétation, des *centres de conscience,* où les sensations viennent s'épanouir et se compléter. L'impression ou altération produite par un objet sensible dans un organe sensoriel périphérique et exprimée par la réaction de cet organe sous forme de sensation brute, doit aboutir à un organe cérébral correspondant, pour y être traduite sous forme de sensation consciente. Grâce aux impressions parvenues dans les différents centres, la conscience qui s'y trouve répandue prend connaissance des sensations que lui envoie la périphérie. Elle est la sensation d'une sensation, ou, si l'on préfère, le sens d'un sens.

Elle a une autre fonction qui consiste à rapprocher les sensations pour en saisir les différences. Quelle est la base physique de ce rapprochement et de cette discrimination ?

A côté des centres de projection, Van Gehuchten, Ramon y Cajal et avec eux la neurologie actuelle, distinguent des *centres d'association.* Les centres de projection ne sont pas isolés les uns des autres. Des fibres unissantes, mêlées aux fibres de projection, relient tous ces centres et permettent de réunir plusieurs groupes de sensations différentes. On n'est pas d'accord sur la nature des centres d'association, ni sur leur localisation précise.

D'après la théorie de Flechsig, qui nous paraît être actuellement la plus ingénieuse et la mieux établie, les centres d'association sont composés de deux catégories de fibres : les *fibres commissurales* unissant des points symétriques, par exemple, les centres de projection de la moitié gauche du cerveau à ceux de la moitié droite ; et les *fibres d'association* reliant les divers centres nerveux. « Les centres de projection, dit M. Jules Soury, sont reliés entre eux par les systèmes des fibres d'association et de commissuration[1]. » La quantité et la longueur extraordinaire de ces fibres, leur mélange intime aux fibres des centres

[1] *Archives de Neurologie,* avril et mai 1897.

sensoriels rendent impossible la poursuite anatomique de l'une d'elles. Les unes sont centripètes et apportent les sensations du centre sensoriel au centre d'association ; les autres sont centrifuges et conduisent vers le centre moteur des incitations diverses.

Flechsig admet trois centres d'association, situés dans l'intervalle des centres de projection. Le *centre d'association antérieur ou frontal* occupe la partie antérieure du lobe frontal, à la base de la première circonvolution. Le *centre d'association postérieur ou temporo-pariétal* comprend toute la partie qui s'étend entre la sphère de projection visuelle et la sphère de projection tactile. Il est l'aboutissant des centres de la vue, du tact et de l'ouïe. Enfin le *centre d'association moyen*, entre le centre antérieur et le centre postérieur, se trouve au fond de la scissure de Sylvius et reçoit surtout les sensations motrices.

Quoi qu'il en soit de l'hypothèse de Flechsig, il existe des centres de projection et des fibres d'association. Le cerveau n'a point de centre unique commun, où se rencontrent, se réunissent, se fusionnent et sont comparées les sensations provenant de la périphérie. La conscience accomplit sa double fonction de perception et de comparaison, au moyen de centres nerveux différents, mais étroitement reliés entre eux.

Elle est une fonction de l'âme sensible ; son organe, qui commence seulement à être déterminé dans son étendue, se confond peut-être avec la surface du cerveau lui-même, à peu près comme le sens du tact se confond avec la surface de la peau. L'organe du tact présente des différenciations nombreuses et importantes dans l'ensemble de l'enveloppe cutanée : la main droite n'est pas la main gauche et l'une peut exercer une pression sur l'autre ; la sensibilité est plus délicate à l'extrémité de la langue que sur la poitrine et au milieu du dos. Les sensations thermiques de chaud et de froid ne sont pas les mêmes que celles de contact, de traction, de poli et de rugueux. Et cependant, malgré la multiplicité et la diversité des sphères tactiles, le sens de la pression représente un sens unique. Or, ne semble-t-il pas que la conscience soit une sorte de tact, de toucher intérieur, différencié et enveloppant les différentes catégories de sensations, comme le toucher extérieur enveloppe et comprend dans son étendue tous les sens de la périphérie ? Et de même que le tact peut être regardé, avec Aristote[1] et la psychologie expérimentale, comme le sens fondamental dont les autres sens représentent les différenciations, ne pourrait-on pas voir aussi dans la conscience l'origine première de tous les sens et le point de départ de l'évolution sensible ? Comme les sens extérieurs, la conscience est une fonction qui s'accomplit dans les parties étendues et différenciées d'un organe.

[1] *De Anim.*, II, 2, 413 b, 1-9 ; 3, 414 b, 3, 11 ; 9, 421 a, 19.

Mais son jeu est plus délicat, et il convient de l'étudier de plus près. Voici une sensation chromatique, de rouge, par exemple. Du faisceau de Gratiolet elle s'épand dans le *cuneus*, où elle se transforme en vision intérieure, en conscience. Or ce que la conscience saisit directement c'est la sensation. Le rouge n'est appréhendé qu'en second lieu, indirectement.

L'exercice de la conscience sensible suppose une différenciation, un changement d'état, un contraste. Ce caractère ressort avec évidence dans une suite d'événements psychologiques. Mais il se vérifie même pour le premier événement. Lorsque la fibre. encore vierge, vibre pour la première fois, il se produit dans la conscience un état nouveau qui est remarqué. Passer d'un état de non-conscience, c'est se différencier. Hobbes, Hamilton, Bain et Spencer ont exagéré cette observation, en confondant la conscience avec ce qui n'en est que la condition. Sans doute une perception qui dure un certain temps ou qui est souvent répétée, finit par s'émousser et même disparaître. En un certain sens, Hobbes a raison de dire que sentir toujours la même chose revient à ne rien sentir : *Idem semper sentire et nihil sentire ad idem recidunt.* Mais cette perception n'a pas été rien entre son état initial et son état d'effacement ou de disparition. Elle s'est prolongée dans la durée, et si, en se prolongeant, elle a varié avec les instants qui composent la durée, si le milieu n'a été semblable ni au commencement ni à la fin, il convient d'observer que tous ces états, disposés en une série linéaire, ne composent cependant qu'une ligne et que la conscience qui forme l'unité de la ligne ne peut consister dans la série des points.

C'est donc avoir mal observé que d'identifier la conscience avec ce qui n'en est que la condition : le changement. Quant à savoir ce qui est primitif, de la discrimination ou de l'assimilation, il faudrait connaître l'embryon mieux qu'on ne le connaît pour en dire quelque chose; et cette connaissance même ne trancherait pas le débat. Il est possible que la perception du divers et celle de l'identique soient contemporaines. On n'assimile pas sans distinguer d'une certaine façon et on ne voit pas bien comment on pourrait distinguer sans reconnaître quelque trait commun. Aristote et saint Thomas n'attribuent au sens commun que la discrimination. L'assimilation et l'association sont réservées à la mémoire, à la réminiscence et à l'imagination.

Aussi bien, les difficultés actuelles sont les mêmes, qu'il s'agisse de la perception des différences ou de celle des ressemblances. Il faut expliquer dans les deux cas comment une faculté organique peut apprécier plusieurs sensations. Aristote exigeait d'abord l'unité de la faculté, d'où le κοινόν αἰσθητήριον ; et ensuite, l'unité de temps. Les sensations, pour être comparées, doivent être perçues simultanément. Ὅτι δ' οὐδ' ἐν κεχωρισμένῳ, χρόνῳ, ἐντεῦθεν. Ὥσπερ γὰρ τὸ αὐτὸ λέγει ὅτι ἕτερον τὸ ἀγαθὸν καὶ

τὸ κακόν, οὕτω καὶ ὅτε θάτερον λέγει ὅτι ἕτερον καὶ θάτερον, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ὅτε · λέγω δ', οἷον νῦν λέγω ὅτι ἕτερον, οὐ μέντοι ὅτι νῦν ἕτερον · ἀλλ' οὕτω λέγει, καὶ νῦν, καὶ ὅτι νῦν · ἅμα ἄρα. Ὥστε ἀχώριστον καὶ ἐν ἀχωρίστῳ χρόνῳ [1]. Le sens de la vue qui discerne le blanc et le noir ne pourrait opérer ce discernement, s'il ne percevait en même temps les deux objets. Quand il appréhende l'un, il doit appréhender l'autre. Et il faut que l'unité du temps ne porte pas seulement sur l'appréhension, comme lorsqu'on dit : « je perçois maintenant la différence du blanc et du noir » ; mais encore sur le blanc et le noir, comme dans cette phrase : je perçois maintenant que le blanc est maintenant autre que le noir. Dans le premier cas, *maintenant* se rapporte aux deux objets d'une manière accidentelle. Dans le second, le rapport est essentiel et par soi. On trouvera subtile l'argumentation du Stagirite. Mais on ne niera pas la nécessité de l'unité de temps pour l'appréciation de plusieurs sensations.

Quant aux expressions : νῦν, τὸ ὅτε, ἐν ἀχωρίστῳ χρόνῳ, le contexte indique suffisamment qu'il faut les entendre dans le sens, non d'un instant indivisible, mais d'une certaine durée dont chaque partie est consacrée à l'appréciation simultanée des sensations. Aristote appelle cette durée un temps *inséparable,* parce que ce n'est pas dans une partie que l'on perçoit une sensation ; et, dans une autre partie, une autre sensation : dans chaque partie on appréhende simultanément les différentes sensations.

La simultanéité des sensations dans le champ de la conscience suppose que ce champ mesure une certaine étendue. L'attention le rétrécit, pour en augmenter la clarté. J'ai sous mes yeux une page imprimée. Il m'est facile de distinguer ou d'appréhender onze lettres à la fois dans un mot qui en a douze, d'avoir par conséquent simultanément, dans la partie éclairée de ma conscience, onze sensations visuelles. La première lettre et la onzième sont un peu vagues ; la douzième est invisible. Si je veux examiner avec soin la forme de l'une de ces lettres, les autres s'éloignent aussitôt dans une demi-obscurité. Prenons des sensations disparates, comme celles de la vue et de l'ouïe. Wundt dit à ce sujet : « Si, en observant la marche d'un pendule, oscillant sans bruit devant un cadran, on fait produire simultanément, à intervalles réguliers, un son à un mécanisme très différent, on réussira parfois à combiner avec la représentation d'une situation déterminée du pendule la représentation du son entendu simultanément. On unit alors simultanément ce dernier son avec l'image visuelle ; mais on n'est pas en état de transférer simultanément avec le pendule, dans le point de regard interne, l'image du marteau, qui produit le son en tombant sur la cloche [2]. »

Il est impossible de définir exactement le contenu de la conscience,

[1] *De Anim.*, III, 2, 426 b, 24-29.
[2] *Psycholog. phys.*, t. II, ch. xv, 2 : Attention et Volonté.

soit parce qu'il varie chez le même individu avec l'attention qui le délimite, soit parce que cette délimitation est toujours imprécise et très délicate à observer. Cependant si l'on envisage, non plus les sensations qui entrent en même temps dans la conscience, mais les sensations qui y parviennent successivement, le problème se prête mieux à une solution. Dans une série de stimulations successives de l'appareil sensoriel périphérique, les sensations aperçues les premières se retirent graduellement de la conscience et finissent par disparaître. La difficulté est donc de déterminer deux sensations extrêmes, celle qui est en train de s'effacer et celle qui arrive sur le seuil. Le champ de la conscience s'étend entre ces deux limites : « Le problème, ainsi posé, se résout, dit Wundt, si on choisit comme irritants sensoriels, les battements du pendule, et si toujours, après la production d'un nombre fixe et déterminé de ces derniers, d'autres impressions sonores se succédant régulièrement, par exemple, des coups de cloche, se font entendre. Si l'on arrive à savoir quel est le nombre de battements du pendule, qui peuvent de cette manière être réunis par la conscience et constituer un groupe, en même temps que pour notre conscience l'égalité des groupes se succédant reste encore distincte, par ce moyen on obtient, dans ce cas spécial, une mesure de l'étendue de la conscience. L'exécution des expériences montre cependant que la valeur-limite, ainsi trouvée, dépend à un haut degré de la vitesse de la succession [1]. » Si l'on prend la vitesse de 0,3-0,5 de seconde, pour les impressions séparées par un intervalle, « 12 est le plus grand nombre de représentations qui, dans ce sens, sont encore susceptibles d'être réunies en une série. Nous serons donc autorisés à considérer *douze représentations simples, comme étant l'étendue maximum de la conscience pour les représentations relativement simples et pour les représentations successives* [2]. »

On ne peut donc mettre en doute que des sensations qui entrent simultanément ou successivement dans le champ de la conscience ne soient maintenues en présence les unes des autres. Comment la conscience apprécie-t-elle leurs différences ? D'abord elle est incapable d'instituer des comparaisons proprement dites. La comparaison suppose une logique supérieure, propre à l'intelligence. Pour comparer, il faut concevoir l'un des deux termes comme prédicat et l'autre comme sujet, il faut produire des êtres de raison et généraliser. Or la conscience qui nous occupe ne se détache pas du concret, de l'individuel, du singulier. Elle doit se contenter d'appréhender deux sensations, et cette appréhension lui sert de comparaison et de jugement. L'appréhension intellectuelle qui précède et suit la comparaison, équivaut souvent à un jugement, elle est une sorte de jugement virtuel, à l'état

[1] *Loc. cit.,* 3 : Etendue de la conscience.
[2] *Loc. cit.*

d'involution. L'appréhension sensible, quoique très inférieure, équivaut elle aussi à une sorte de comparaison et de jugement. Mais un sens peut-il appréhender en même temps plusieurs choses?

Grave question que les scolastiques se posèrent après Aristote, à propos du sens commun et de l'intelligence. S. Thomas et la plupart des Thomistes, avec Capreolus, Cajetan, Ferrariensis, Bannez et Jean de S.-Thomas, n'admettaient pas qu'on puisse connaître la pluralité en tant que pluralité : *plura ut plura; multa ut multa.* Les Scotistes, Suarez et les Coïmbrois soutenaient l'opinion contraire avec des nuances et sans pouvoir se mettre d'accord sur le nombre des actes simultanés nécessaires pour percevoir une pluralité.

La pensée de S. Thomas se trouve résumée dans les *Quodlibeta.* Et la théorie qui en ressort nous paraît la plus conforme à l'observation psychologique. L'intelligence saisit une chose premièrement et en elle-même, ou bien conséquemment et par rapport à une autre : *primo et ex consequenti.* Elle comprend simultanément plusieurs choses, en tant que ces choses connotent un seul et premier intelligible : *ex consequenti quidem contingit plura simul intelligere, in quantum habent ordinem ad unum intelligibile primum.* Or, cette connotation peut résulter de la réduction à l'unité, soit des formes intelligibles par lesquelles les choses sont connues, soit des choses elles-mêmes. Cette dernière unité se réalise, lorsque la pluralité est saisie comme unité : les parties du tout sont comprises dans le tout ; les parties de la ligne sont comprises dans la ligne ; le prédicat et le sujet d'une proposition, dans la proposition ; ce qui est semblable ou dissemblable, dans la ressemblance ou la dissemblance : *totum enim unum est primo intellectum, et illa plura sunt intellecta ex consequenti in illo ; sicut cum intellectus intelligit lineam, simul intelligit partes lineæ ; et similiter cum intelligit propositionem, intelligit simul subjectum et prædicatum ; et cum intelligit similitudinem vel differentiam aliquorum, simul intelligit ea quorum est similitudo vel differentia* [1].

Quant à percevoir simultanément plusieurs objets intelligibles et à les saisir chacun en premier lieu *primo et principaliter,* cela est impossible. La preuve métaphysique qu'on peut en donner, c'est que si l'intelligence contient des formes intelligibles nombreuses, comme autant de dispositions et d'habitudes prêtes à agir, cette puissance est incapable d'actualiser plusieurs formes à la fois, de s'assimiler actuellement et complètement à plusieurs choses. Autant vaudrait dire qu'un corps peut avoir plusieurs figures ; *sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere.*

[1] *Quodl.* 7, a. 2.

Ce que S. Thomas refuse à l'intelligence, il le refuse également aux sens. Plusieurs qualités sensibles ne peuvent être simultanément senties qu'en s'unissant, soit dans l'unité de la différence, soit dans l'unité du tout quand elles représentent des parties. Lorsque le tout est senti, les parties sont senties ensemble et conséquemment. L'attention n'est pas principalement fixée sur les parties, mais sur le tout. *Plura sensibilia uniuntur in una differentia, et plura sensibilia quæ sunt partes uniuntur in uno toto ; unde quando sentitur totum, sentiuntur simul plures partes ex consequenti ; et tunc intentio sensus non fertur ad aliquam partium principaliter, sed ad totum.*

L'union des sensations se trouve merveilleusement favorisée par la nature de la conscience. Aristote et S. Thomas l'avaient bien observé ; ils comparaient le sens commun à un point central où viendraient aboutir toutes les lignes de la périphérie. *Conjungitur diversis sensibus propriis, sicut unum centrum conjungitur pluribus lineis. Unde immutationes omnium sensibilium simul terminantur ad sensum communem, sicut motus qui esset per omnes lineas, posset simul terminari ad centrum.* Dans son commentaire sur le *De Anima*, S. Thomas dit que le sens commun connaît simultanément plusieurs choses, en tant qu'il est considéré comme le terme de toutes les impressions sensibles et par conséquent comme multiple ; mais qu'il n'apprécie leurs différences que par son unité. Un point, d'après Aristote, lorsqu'il est pris entre les deux parties d'une ligne, peut être regardé « comme un ou deux » ᾗ μία ᾗ δύο[1] : « un », en tant qu'il continue les parties de la ligne et qu'il est leur terme commun ; « deux », en tant qu'on l'emploie deux fois, comme principe d'une ligne et fin d'une autre. Sous ce dernier rapport, le sens commun connaît simultanément plusieurs sensations, il est divisible et les sensations restent séparées : ᾗ μὲν οὖν δυσὶ χρῆται τῷ πέρατι, δύο κρίνει καὶ κεχωρισμένα ἔστιν ὡς κεχωρισμένῳ. Sous le premier rapport, le sens commun apprécie la différence des sensations, ᾗ δ'ἑνί, καὶ ἅμα. Autre chose est de sentir deux sensations en même temps ; et autre chose, de sentir leur différence.

Pour avoir simultanément dans la conscience des sensations diverses, il suffit que les centres de projections soient stimulés. Mais pour apprécier ces mêmes sensations, il faut les grouper, et c'est en cela que consiste la fonction la plus élevée de la conscience, l'association. « Nous réunissons donc en *un* tout complexe, dit Wundt, les représentations isolées, disparates, qui sont perçues simultanément, bien qu'elles proviennent, en réalité, d'objets extérieurs[2]. »

Or, non seulement les sensations s'associent, mais encore elles se fusionnent et donnent lieu à des sensations composites et à des images

[1] *De Anim.*, III, 3,427, a. 10.
[2] *Psych. phys.*, t. II, ch. xv.

génériques. Il semble que la conscience apprécie les ressemblances des sensations en dissociant les parties disparates et en fondant les parties semblables. Les parties disparates dissociées seraient aperçues en même temps, sans qu'on puisse assigner une priorité à l'association ou à la discrimination.

Tels sont les modestes résultats de cette étude sur la conscience des sensations et le κοινόν αἰσθητήριον. La théorie aristotélicienne comprend deux parties bien distinctes : l'une philosophique, et l'autre scientifique. La première peut rester, la seconde doit être renouvelée.

En conservant la première, nous avons essayé de renouveler la seconde et d'étudier de près le jeu délicat de la conscience sensible. Avons-nous réussi à transposer certaines idées et à les faire entrer sans violence dans des formules nouvelles ? Nous serions heureux d'avoir déraciné quelques broussailles. Il devait en pousser beaucoup dans l'immense champ du péripatétisme, surtout dans la partie réservée à la *Vie sensitive*. Nous continuerons ce travail avec respect et liberté.

DE VERITATE FUNDAMENTALI PHILOSOPHIÆ CHRISTIANÆ

auctore Fr. N. del Prado, O. P.,

Prof. in Univ. Friburgensi Helv.

> « Philosophicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quæ quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo veluti gremio concludunt. » Leo XIII, Enc. *Æterni Patris.*

INTRODUCTIO

I. *Auream Sancti Thomæ sapientiam* restitui et quam latissime propagari, ejusque doctrinæ præ ceteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo poni, Romanus Pontifex, totius populi christiani supremus magister et doctor, vult, jubet, enixe hortatur. Atque in Litteris encyclicis, *Æterni Patris,* ipsemet Leo XIII, dum voluntatis suæ reddit rationem, præcipuas sapientiæ D. Thomæ dotes, quæ et Christianæ Philosophiæ essentiales proprietates designant, ita graphice, ac pereleganter describit. — « Nulla est, inquit, philosophiæ pars, quam non acute simul et solide, pertractarit : de legibus ratiocinandi, de Deo et incorporeis substantiis, de homine aliisque sensibilibus rebus, de humanis actibus eorumque principiis, ita disputavit, ut in eo neque copiosa quæstionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robur, neque dicendi perspicuitas aut proprietas, neque abstrusa quoque explicandi facilitas desideretur. Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quæ quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda. Quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a seipso impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditavit. — Præterea, rationem, ut par est, a fide

apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum jura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanarum fastigium Thomæ pennis evecta, jam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adjumenta præstolari, quam quæ jam est per Thomam consecuta. »

2. Fundamentalem autem D. Thomæ philosophiæ veritatem, illam vocamus quæstionem de qua Cajetanus in 1am Part. (quæst. III, art. 4) scripsit : « Et scito quod ista quæstio est subtilissima et propria antiquis metaphysicis, a modernulis autem valde aliena, quia tenent non solum in Deo, sed in omni re, essentiam identificari existentiæ illius. » — Propria sane antiquis metaphysicis est hæc veritas. Apud Platonem namque in Dialogis *de Uno* et *de Amore* præclara hujusce veritatis adinveniuntur initia. Aristoteles etiam in 2 *Posteriorum* et in 2 *Metaphysicorum* hanc sublimem veritatem haud obscure indicat. Quæcumque in celebri libro *de Causis* vere sunt dicta aut alte excogitata, ab hac profundissima veritate originem quoque trahere videntur. Ejusdem itidem veritatis primam præsertim partem, ex qua pars altera necessario inferenda relinquitur, sancti Patres et Ecclesiæ doctores, Hilarius maxime et Augustinus, velut quid humana ingenia longe excedens, magnopere commendarunt. Boetius vero utrumque præfatæ veritatis extremum simul jam conjunctum et nullatenus separandum in lib. *de Hebdomadibus* tradidit, et ut quoddam apud sapientes axioma docet retinendum. Ac retinuerunt quidem inter antiquos Magnus Albertus, qui Boetii documenta fideliter amplexus est ; « et multi alii, addit ille, hoc dicunt quod Boetius dicit, licet non intelligant, quomodo in omni eo, quod est citra Primum, aliud sit *esse* et *quod est;* in Primo autem, idem penitus [1]. »

3. Hæc igitur est fundamentalis Philosophiæ Christianæ veritas, videlicet : *Deum esse* Qui Est ; *omnia autem, præter Deum, participare esse.* Vel aliis verbis : *In Deo non est aliud esse et aliud essentia ejus ; in creaturis vero esse et essentia realiter distinguuntur.* — En quæstionem, quæ, tametsi propria antiquorum metaphysicorum, singulariter tamen propria Divi Thomæ dicenda est ; quippe qui ipsam ab antiquis equidem acceptam, profundius introspexit, mirifice evolvit, omni ex parte complevit. Angelicus enim Doctor, qui philosophicas conclusiones speculatus est in rerum rationibus et principiis, quæ quam latissime patent, hanc de *Esse* et *Essentia* quæstionem, quasi *lapidem angularem* totius Christianæ Philosophiæ dolavit, perfecit atque expolivit, inque omnium magnarum quæstionum fundamentum jecit et solide collocavit. — Cunctis Divi Thomæ volumina, etsi per summa capita volventibus, obviam semper semperque veniet prædicta assertio veluti quid sum-

[1] Lib. I *de Caus.*, tract. 1, cap. VIII.

mum in ordine veritatis, in quo sic est dispositio rerum sicut in esse. Rem ex professo agere et ostendere, ad opus differimus, quod jam inceptum, et Deo juvante perficiendum, præ manibus habemus. Ad præsens autem quod attinet, hoc dumtaxat unum, ipso D. Thoma duce ac magistro et sub auspiciis Virginis-Matris, Sedis *illius Sapientiæ* sine qua mens nihil altum inchoat, conabimur breviter insinuare, nimirum :

Identitatem esse et essentiæ in Deo, et *realem* esse et essentiæ *distinctionem* in omnibus præter Deum, constituere scientificum fundamentum pro veritate *Creationis* demonstranda.

I

1. Deum unum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, esse unum universorum principium, Creatorem omnium rerum spiritualium et corporalium : dogma est Catholicæ Fidei, in ipso Sacrarum Scripturarum capite positum ; in Conciliis generalibus, a Nicæno usque ad Vaticanum, solemniter proclamatum ; a Sanctis Patribus et Doctoribus constanter et unanimiter traditum ; ac semper et ubique et ab omnibus retentum in Christi Ecclesia, quæ, cum sit una, sancta, catholica et apostolica, credit in unum Deum, Patrem Omnipotentem, Factorem cœli et terræ, visibilium omnium et invisibilium.

2. Inter fidei autem dogmata duplex veritatum genus distinguendum est ; quarum primum, ut ait D. Thomas, excedit facultatem omnium hominum in statu viæ existentium : sicut Deum esse trinum, Deum esse incarnatum, et hujusmodi ; et de his est impossibile ab aliquo homine scientiam haberi. Veritates autem alterius generis non excedunt facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum ; sicut illa, quæ de Deo demonstrative sciri possunt ; ut Deum esse unum aut incorporeum. Atque inter istas veritates revelatas quæ, ab ipso Angelico Doctore nominantur *præambula, præsuppositum et antecedens* ad articulos fidei, quoniam per rationem naturalem, quam fides præsupponit et perficit, nota possunt esse de Deo, annumerandum venit factum seu veritas *Creationis*.

3. Est itaque *Creatio* una ex illis veritatibus, quas necessarium fuit homini accipere per modum fidei, etsi demonstrative potest probari ; ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniret. Nam ex una parte, ut D. Thomas docet [1], veritas de Deo per rationem investigata, a paucis hominibus et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum provenit ; eo quod ratio humana in rebus divinis est multum deficiens. Et aliunde, historia ipsa Philosophiæ testimoninm perhibet

[1] *Sum. Theol.*, Iª Part., q. I, art. 1 ; 2ª 2æ, q. II, art. 4 ; Iª P., q. II, a. 2 ad 1 : et *de Veritat.*, quæst. XIV, art. 9.

de his; cum et antiqui philosophi, Aristotelem fortasse si excipias, creationem videantur penitus ignorasse vel de illa obscure loquuti fuisse; et philosophi moderni, lumini fidei oculos claudentes, veram creationis ideam attingere non valuerint : nam insanias Pantheismi antiqui sub novis formis profiteri non erubuerunt et usque ad stultissimam Democriti et Epicuri sententiam retrogressi sunt. Imo, omnes moderni pantheismi, eclectismi et positivismi fautores, et scientia et ingenio cedunt antiquis, cum non videant illum altiorem modum causandi, quem Plato et Aristoteles quasi per caliginem inspexerunt.

4. Et tamen *Creationem* posse demonstrari et ratione humana investigari, et Divus Thomas tenet, et communis theologorum sententia est; atque ut notat Suarez, « estque conformior hæc sententia Divinis Scripturis; illæ enim docent ex hoc mundo visibili posse ostendi Deum esse, quia ipsæ creaturæ clamant habere se alium auctorem vel factorem.... Sancti etiam Patres eo modo loquuntur... Estque sine dubio hæc vera sententia [1]. » Et tanquam vera ab omnibus est jam tenenda post Concilium Vaticanum, in cujus Sessione Tertia Const. Dogm. *de Fide Catholica,* cap. II, et *de Revelat.,* can. I, legitur : « Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse : anathema sit. »

Ex *Creationis* genuino conceptu Philosophia fere tota videtur per quam maxime pendere; nam in creatione fundantur relationes creaturarum ad Deum, atque ex vera creationis cognitione clara lux effunditur et ad attributa Dei manifestanda, et ad mundi universi characteres fixe determinandos, et ad naturam hominis secure perscrutandam, in quorum certa et evidenti cognitione et intelligentia, tota, quanta est, Philosophia clauditur. Ad propositum observat Cardinalis Gonzalez [2], pantheismi causam immediatam esse vel creationis negationem, vel saltem creationis ideam deturpatam; cunctosque in Philosophia errores ad pantheismum velut ad omnium errorum caput reduci. Præcipua insuper Philosophiæ problemata non nisi a veritate creationis, solutionem, ut oportet, accipere queunt. Unde veritas hæc est quasi conditio organica et vitalis ad prosperitatem scientiarum; nec Philosophia instaurari poterit, nisi firmiter stabiliatur vera et genuina creationis notio.

1 *Disput. Metaph.* Disp. XX, Sect. I.

2 « La ciencia filosofica es el conocimiento de Dios en el mundo y del mundo en Dios. Pero este conocimiento no es posible sin la idea de la creacion; porque la creacion es la relacion fundamental y primordial de los seres, la base necesaria y la razon *a priori* de las relaciones, que refieren el mundo a Dios y que nos conduce al conocimiento de estos dos grandes objetos de la filosofia. He aqui porque la filosofia depende essencialmente de la idea de la creacion; he aqui como y porque esta idea puede apellidarse justamente la condicion organica de la ciencia; he aqui en una palabra la razon de la esterilidad de la metafisica moderna. » P. Zeferino Gonzalez, *Estudios sobre la filosofia de Santo Tomas,* lib. III, cap. v.

5. Jam vero, ut supra indicavimus, scientificum fundamentum ad creationem esse de facto ostendendum, consistere in reali distinctione existentiæ et essentiæ in omnibus, quæ sunt præter Deum. Quod ut comprobetur, ita argumenta exponenda censemus, ut per ordinem ipsum idearum facilis patescat via perveniendi usque ad supremam causam, in quam omnia argumenta, quæ pro creatione militant, oportet resolvi. Ad rem igitur totam aperiendam, in medium depromemus argumenta quibus Divus Thomas et Suarez *creationem esse de facto* ostenderunt. — A Suarez principium.

6. Suarez probat creationem esse de facto per inductionem, incipiendo a rebus materialibus cœlestibus, veniendo deinde ad corpora terrestria, et finiendo, ad complendam inductionem, in ipsis rebus immaterialibus sive intelligentiis. Quoad corpora cœlestia, in primis, patet illa esse facta. Primo, propter rationem communem omnibus rebus finitis. Deinde, quia res multo nobiliores cœlis non sunt absque efficientia, ut patet maxime de homine. Item, quia cœli adeo sunt imperfecti, ut indigeant motu ad complementum suarum actionum, et præterea extrinseco motore, qui illos moveat, eo quod ex se motum illum habere non possint. — Si autem cœli facti sunt, vel constant ex materia elementorum terrestrium, vel ex materia altioris rationis, vel sunt simplicia. Si primum, eadem ratio erit de illis, quæ de rebus generabilibus ; si secundum, per solam creationem, utpote ingenerabiles, fieri potuerunt ; si tertium, non nisi per creationem potuerunt fieri, ut per se manifestum est.

7. Quoad corpora vero terrestria, cum mundus inferior elementa et mixta complectatur, moles hæc non potest dici non facta : « Quia omnes species rerum, quæ in illa sunt, in suis individuis fiunt ; ergo in nulla specie illarum rerum potest esse aliquod individuum non factum, seu ex se habens *esse;* nam hæc esset magna differentia et maxime essentialis inter tale individuum et alia, et consequenter non essent ejusdem speciei. » — Omnia itaque hujus mundi inferioris « absolute generabilia sunt, et ita non potuerunt ex se habere *esse* sine effectione ; non est ergo non facta corporum moles. »

8. Quoad materiam ipsam, ex ipsiusmet imperfectione abunde constat esse productam. Nam cum illa sit *infima* omnium substantiarum etiam corruptibilium, incredibile est illam habere hanc perfectionem summam, quæ est *ex se habere esse;* cujus perfectionis aliæ species omnes rerum generabilium non sunt capaces. — Præterea, si materia prima coæterna fuisset Deo, et ex se habens *esse,* vel carebat omni forma substantiali vel habuit aliquam. Non primum ; quia repugnat naturæ materiæ. Si autem secundum ; ergo jam non sola materia, sed quædam substantia integra est, ex se habens *esse.* — Ex quo ulterius quærendum restat, unde habuit materia hanc formam, per quam consecuta est

habere *esse*. Non quidem a se, cum supponatur non esse sine forma; si autem ab alio, ergo materia prima ex se non habet *esse,* cum non habet quidquid necessarium ad *esse.* — Relinquitur ergo materiam primam, cum ex se non sit, indiguisse aliquo principio efficienti, a quo facta sit; et sic devenire opportet ad aliquam materiam primam ex nihilo per creationem eductam.

9. Tandem, quoad res immateriales sive intelligentias, adest illud universale argumentum sumptum ex hoc principio, quod repugnat dari plura entia improducta, et quod ens improductum, seu *a se,* est infinite perfectum in genere entis. — Etiam ex eo, quod substantiæ omnes, sive materiales sive spirituales, habent causam, et quam dicimus *Deum,* infertur evidenter necessariam esse creationem, ut illæ sint; quia cum intelligentiæ non habeant causam materialem, non possunt per alium modum productionis fieri. — Quod optime confirmat productio animæ rationalis, quæ esse non potest nisi *creatio;* quia non est eductio de potentia materiæ.

10. Hæc sunt fere ad litteram argumenta quibus Suarez *disputatione* XX, sect. I, creationem esse necessariam ostendit. Argumenta equidem apta; non negamus. Quæ enim Suarez de creatione disputavit, philosophica sunt; fatemur. At paulo majora canamus. Est etenim in Prima Philosophia, quæ supremas rerum causas considerat, quædam sublimior inspiratio; sunt et commercia cœli; atque a Divo Thoma, cui ingenium altius, cui mens divinior, quippe *cum ipsis Angelicis spiritibus non minus innocentia quam doctrina est comparandus*[1], aliqua procul dubio majora et audiemus et admirabimur.

II

1. « Respondeo dicendum, quod necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. — Ostensum est autem supra (quæst. III, art. 4), cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est *ipsum esse* per se subsistens. Et iterum ostensum est (quæst. XI, art. 3 et 4), quod *esse subsistens* non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens non posset esse nisi una; cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo, quod *omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse.* — Necesse est igitur omnia, quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno Primo Ente quod perfectissime est. Unde et Plato dixit (dial. *Parm.*)

[1] Leo XIII, *Cum hoc sit...*

quod *necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem*. Et Aristoteles dicit (2 *Metaph.*) quod « id, quod est maxime ens, et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri; sicut id quod est maxime calidum, est causa omnis caliditatis. » = « Respondeo dicendum quod necesse est dicere et Angelos et omne id, quod præter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est *suum esse;* in omnibus autem aliis *differt essentia rei et esse eius,* ut ex superioribus patet (quæst. III, art. 4). — Et ex hoc manifestum est, quod solus Deus est ens per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per participationem. — Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam; sicut omne ignitum causatur ab igne. — Unde necesse est Angelos a Deo creatos esse. »

2. Ita Divus Thomas, *Summa Theolog.*, Iª Part., quæst. XLIV, art. 1; et quæst. LXI, art. 1. — Argumentum tantummodo unum; sed argumentum vere dignum et creaturis et creatione et ipso Deo Creatore. Argumentum etenim, ad quod reducuntur argumenta omnia pro veritate Creationis demonstranda, et sine quo nihil validum, nihil aptum ad concludendum, nihil tandem in disputationum metaphysicarum summa firmum et stabile et revera philosophicum. Divus Thomas ipse, dum articulum primum Quæst. XLIV, et articulum primum Quæst. LXI confert cum articulo quarto Quæst. III, demonstrat suo proprio digito *Lapidem angularem,* supra quem ædificavit, ut vir sapiens, templum in quo habitant simul et veritas revelata et veritas philosophica. *Summa* namque *Theologica* supra hanc petram ædificata est.

3. *Solus enim Deus est suum esse :* en lapis factus in caput anguli pro integro tractatu de Deo Uno. Divus Thomas, docens et ostendens, in articulo quarto Quæst. III, *in Deo esse realiter idem essentiam et existentiam,* indicat terminum ascensionis per illas quinque vias, quibus Deum esse probari potest : atque ex identitate essentiæ et existentiæ in Deo simul determinat, *quomodo sit,* vel potius *quomodo non sit* illud primum Movens, quod a nullo movetur; et illa prima Causa efficiens, quæ non efficitur; et illud maxime Ens, quod omnibus entibus est causa *esse,* et bonitatis et cujuslibet perfectionis; et illud Intelligens, a quo omnes res ordinantur in finem et diriguntur in suis operationibus ad consequendum *id quod est optimum.* — Omnes namque perfectiones, quæ ad Essentiam Divinam pertinent, derivantur ex eo, quod in Deo non est aliud *esse* et aliud ejus *essentia.* Deum esse omnino simplicem; in Deo esse perfectiones omnium rerum; Deum esse summum bonum simpliciter ac habere omnimodam perfectionem per suam essentiam; Deum esse in omnibus et singulis suis perfectionibus simpliciter infinitum; dare omnibus rebus et *esse,* et virtutem, et operationem; possidere in proprio esse omnimodam immutabilitatem et esse in suam propriam æternitatem; esse in summo cognitionis; habere scientiam effectivam

ipsarum rerum, per solam adjunctionem voluntatis; creare et infundere per solum suum amorem bonitatem et pulchritudinem in ipsis rebus; habere voluntatem sic efficacissimam, ut non solum fiant ea, quæ vult fieri, sed etiam, quod eo modo fiant quo ea fieri vult; attingere sua sapientia et omnipotentia omnia et singula a fine usque ad finem fortiter, et omnia etiam minima suaviter disponere; omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestare; esse per essentiam beatum, et quidquid desiderabile est in quacumque beatitudine vel vera vel falsa, totum eminentius in sua beatitudine præhabere; ac cuncta esse magis vel minus bona, vera, nobilia, perfecta et beata, secundum quod appropinquant per quamdam participationem et similitudinem ad ipsum Deum verissimum et optimum et nobilissimum qui maxime proprio nomine nominatur *Qui Est :* omnia, inquam, Dei attributa et excellentiæ omnes manifestantur ex identitate essentiæ et existentiæ in Deo. Quoniam « cum Deus, ait Divus Thomas, sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse[1]. »

4. *In omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius :* en lapis factus in caput anguli pro tractatu de Deo Creatore. Cum ergo Deus sit suum esse subsistens, et esse subsistens non possit esse nisi unum, necessario sequitur omnia alia a Deo participare *esse* et diversificari secundum diversam participationem essendi. Cum autem alia a Deo non sint *suum esse,* ut sint et sint perfectius vel minus perfecte, necesse est omnia causari ab uno Primo Ente quod perfectissime est. — *Esse* per essentiam et *esse* per participationem ex diametro opponuntur; ac consequenter quot modis dicitur *unum*, necessarium est, dicatur et *aliud,* servata semper oppositione. Itaque si *esse* convenit Deo essentialiter, sine termino, sine limite, secundum suam totam amplitudinem; omnibus aliis *esse* convenit accidentaliter, et secundum aliquam determinatam extensionem, et cum quadam coarctatione limitanti. — *Esse* in Deo est subsistens, irreceptum, infinitum; in omnibus aliis est *inhærens* alicui essentiæ, in supposito aliquo receptum, finitum. — Deus est *esse* per essentiam; quia existere est ipsa quidditas Dei. Omnia alia a Deo non sunt suum *esse,* quia participant existentiam, et participare existentiam est habere *actum* essentiæ, contractum per illam. — Unde sicut ex identitate essentiæ et existentiæ in Deo manifestantur omnia attributa divina; ita ex reali distinctione essentiæ et existentiæ in rebus creatis declarantur omnia prædicata propria creaturis, ut entia creata sunt. Ergo si Deus est Actus Purus, Necessarius quoad ipsum actum existentiæ, et Prima Causa efficiens, et Suprema Causa exemplaris et ultima Causa finalis omnium rerum; e regione opposita, omnes res, præter Deum, constant actu et potentia reali saltem *in linea entis;* res

[1] Ia P., q. IV, a. 2.

omnes habent contingentiam, saltem quoad exercitium existentiæ; omnes, quantumvis nobilissimæ, possident *esse* participatum, ac proinde in quadam parte et mensura finitum; omnes aliquo modo sunt mutabiles, et ab alio pendentes in *esse* et *operari;* omnes denique *effectæ,* omnes causatæ per *creationem,* quæ est productio rei secundum totam suam entitatem ex nihilo sui.

5. Atque ex dictis jam satis intelligitur omnia, præter Deum, esse composita, mutabilia, finita, contingentia, entia ab alio; quoniam in omnibus, præter Deum, differt essentia rei et esse ejus. — Et sicut per singulas illas quinque vias, quibus *Deum esse* probari potest, in tantum scientifice demonstratur *Deum esse,* in quantum demonstrative concluditur *solum Deum esse ipsummet suum Esse subsistens;* ita evidenter infertur, per totam latitudinem et longitudinem illarum viarum ex parte motus, ex ratione causa efficientis, ex possibili et necessario, ex gradibus entium, ex gubernatione rerum, inveniri in rebus omnibus realem distinctionem essentiæ et existentiæ, donec perveniatur ad Deum, in quo impossibile est, quod sit aliud esse et aliud essentia ejus. — Creatio itaque rerum quæ præfulget in summitate quinque viarum, quibus Dei existentia demonstratur, firmiter insidet et stat supra hanc veritatem, cujus prima pars exprimit notam characteristicam, qua Infinitum differt a finito, scilicet : *Solus Deus est suum esse;* et cujus pars altera exprimit notam characteristicam, secundum quam finitum differt ab Infinito, scilicet : *In omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius.* — Sed, præeunte nobis semper Divo Thoma, ulterius progrediamur.

III

1. Ipsa etiam vera notio creationis requirit necessario et ex parte Dei creantis *identitatem* essentiæ et existentiæ, et ex parte rerum creatarum *realem* essentiæ et existentiæ *distinctionem.*

2. Creatio enim, si sumatur active, designat Dei actionem, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam secundum rationem tantum. Unde est ipse Deus, cuius scientia, adjuncta voluntate, efficit res ex nihilo secundum totam rerum substantiam. — In creatione ergo producitur tota entitas effectus; non hæc vel illa pars rei effectæ, non *hoc* vel *illud esse,* sed tota res, totum esse : *esse* essentiæ et *esse* existentiæ : totum ens; *ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus præsupponitur* et *ipsum non præsupponit aliquem alium effectum.* — Ergo Creatio infinitam virtutem requirit in potentia, a qua egreditur. Primo, quoniam *non esse* simpliciter, in infinitum ab *esse* distat; et quamvis creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen demonstrat potentiam infinitam creare ipsum ex nihilo. Secundo, quia

hoc modo factum agitur, quo faciens agit; ac proinde ubi tota rei substantia agitur, ibi agens agit *se toto*. Id autem solum se toto agit, quod totum actu est : quod non est nisi actus infiniti, qui est Actus Primus. Tertio, quia creare est agere, nulla præsupposita materia vel subjecto, quod recipiat actionem; ac consequenter creare est actio sine subjecto ipsam recipiente. Ergo creatio est actio subsistens; actio igitur, quæ identificatur cum ipsamet essentia substantiali Agentis. — Unde creatio requirit ex natura sua in Deo Creatore, quod propria virtute producat ipsum existendi exercitium, et in producendo agat secundum se totum, et agat actione, quæ sit sua propria substantia. Ergo in Deo totum est *actus;* et essentia est agere, et agere est existere; atque essentia, existentia et actio, unum et idem : *Actus Purus*.

3. Si autem creatio passive accipiatur, est in creatura et est creatura et importat relationem realem creaturæ ad Creatorem, ut ad principium causans *suum esse*. Et sic creatio nihil aliud est, quam relatio quædam ipsius rei creatæ ad Deum cum novitate seu inceptione essendi, et realiter identificata cum ipsomet esse rei creatæ, quæ necessario et ex ipsa natura sua refertur ad Creatorem. — Cum autem creari sit quoddam fieri, et fieri ordinetur ad *esse* rei, illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit *esse;* quod quidem convenit proprie subsistentibus. Unde terminus creationis est *esse subsistens*. — Jam vero, nullum *esse* creatum potest esse *Esse* vel *Existere per se subsistens*. Primo, quoniam *Esse* per se subsistenti nihil competit nisi quod est entis, in quantum est *ens*. *Esse autem causatum* non est de ratione entis simpliciter; alioquin nullum inveniretur ens non causatum; ac consequenter procederetur in infinitum in causis efficientibus, nec esset prima causa efficiens non causata. Secundo, quoniam *esse per se subsistens* idem est ac esse Actum Purum, scilicet : habere *esse* secundum totam perfectionem essendi, possidere actum existentiæ radicatum in ipsamet essentia substantiali, ita ut exercitium existendi sit unum et omnino idem cum propria natura; ac per consequens, itâ habere *esse*, ut nihil de perfectione essendi possit ei deesse. Ergo implicat quod *tale esse* habeat causam et pendeat ab alio in essendo. — Tertio, quoniam de ratione *esse creati* est esse factum; de ratione autem *esse facti* est esse participatum; de ratione vero *esse participati* est, quod ab aliquo participetur; de ratione quidem *participantis* aliquid reale est, quod realiter distinguatur ab ipsa realitate quam participat. Ergo de ratione *omnis entis creati* est, quod in ipso realiter distinguatur *esse* et *id quod* habet *esse*, existentia et suppositum existens. — Quod dilucide docet Divus Thomas : « In qualibet autem creatura invenitur differentia *habentis* et *habiti*. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia; quia ipsum suppositum sive individuum *habet* naturam speciei, sicut homo humanitatem; et *habet* ulterius *esse;* homo enim nec est humanitas nec *esse* suum...

In substantiis vero simplicibus invenitur una tantum differentia, scilicet : *essentiæ et esse*... In Deo autem nulla est differentia *habentis* et *habiti,* vel participantis et participati; immo ipse est sua natura et suum esse[1]. »

4. Dicendum ergo ex identitate esse et essentiæ in Deo inferri necessario nihil esse posse, quod non sit a Deo creatum. Ex hac namque identitate Deus emicat tamquam *Illud Unum* de quo loquitur Plato in dialogo *Parmenides,* dicens : « Si *Unum* non est, alia neque sunt; *Unum* non est, nihil est »; et enitet tamquam *Illud Maximum* in ordine essendi quod Philosophus (2 *Metaphys.*) proclamat causam omnis entis et omnis veri. Ex hac etiam identitate habet Primum Ens, ut docet Albertus Magnus, Platonis, Aristotelis et Boetii premens vestigia, *quod Ipsum est fons omnis* esse *et quod omne esse est ab ipso*[2]. — Ex hac denique identitate infert Divus Thomas : « *Esse,* quod rebus creatis inest, non posse intelligi, nisi ut deductum ab Esse Divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi, nisi ut deductus a Causa propria[3]. »

5. Dicendum etiam ex reali distinctione esse et essentiæ in omnibus præter Deum, necessario inferri omnia a Deo esse creata. Habere enim esse creatum, et esse ab essentia, cui inhæret, realiter distinctum, convertuntur; unumque ex altero legitime deducitur. Esse creatum et esse ipsum suum existere implicant in uno et eodem ente. Est contra rationem facti, quod essentia rei creatæ sit ipsum esse ejus. « Est autem hoc, ait Divus Thomas, *de ratione causati,* quod sit aliquo modo compositum; quia ad minus *esse eius* est aliud quam *quod quid est*[4]. »

6. Concludendum igitur cum Divo Thoma : « Est autem ponere aliquod ens, quod est ipsum suum esse; quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens, quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet, quod ab uno illo ente omnia alia sint, quæcumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. — Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur, quod omnia sint a Deo creata[5]. »

IV

1. Hucusque, usque ad realem nempe distinctionem essentiæ et existentiæ in omnibus præter Deum ascendere debuerat Suarez, ut vere ostenderet creationem esse necessariam in entibus quæ nunc sunt, ita ut sine illa esse non potuerint. — Dum enim Divus Thomas procedens

[1] *De Potent.*, quæst. VII, art. 4.
[2] Lib. I *de Caus.*, Tract. I, cap. VIII.
[3] *De Potent.*, quæst. III, art. 5 ad 1.
[4] Iª Part., quæst. III, art. 7 ad 1.
[5] *De Potent.*, quæst. III, art. 5; vide etiam art. 1 et Iªᵐ P., q. XLIV et q. XLVIII — et lib. II *cont. Gent.*, cap. XV et XVI.

a vera notione Dei, cujus essentia identificatur cum ipso exercitio existentiæ, et a vero conceptu aliorum entium, in quibus essentia et existentia realiter distinguuntur, concludit per viam deductionis : *Necesse est dicere et Angelos et omne id, quod præter Deum est, a Deo factum esse;* Suarez, lente procedens, aggreditur iter facere per viam inductionis, quæ et valde longa et ad percurrendum in hac materia difficilis. Suarez incipit ab imperfectione corporum cœlestium, continuat per generationes et corruptiones corporum terrestrium, et pertransiens per materiam primam, quæ est prope nihil, ingreditur in mundum rerum spiritualium ad complendam suam inductionem.

2. Prætermittamus hoc, quod Suarez ipse murum suæ argumentationis demoliri videtur, vel saltem veritatem materiæ primæ e medio tollere, cum existentiam materiæ absque omni forma asserat nullam implicare contradictionem[1]; neque illi imputemus non declarasse limitationem et imperfectionem hujus mundi sensibilis per causas altiores, prout postulant *Disputationes Metaphysicæ.* Negligamus hæc omnia, quæ minoris momenti sunt, et sequamur illum percurrentem mundum intelligentiarum. — Quare necesse est dicere angelos esse creatos? Quoniam repugnat dari plura entia improducta; et quoniam omnes res habent causam efficientem præter unam et primam, quæ nullam habet causam, et quam dicimus *Deum.* — Ut patet, *via,* qua graditur Suarez in suo processu per mundum spiritualem, est « illa secunda via ex ratione causæ efficientis » quam post Philosophum declaravit Divus Thomas (quæst. II, art. 3, *Summæ Theologicæ*). Via quidem recta, sed quam oportet, ad complendam inductionem, percurrere usque ad ipsum Deum. Angelicus Doctor, qui hanc secundam viam, ex quinque, quibus *Deum esse* probari potest, incipit currere in articulo tertio quæst. II, perficit ita suum cursum in articulo quarto quæst. III : « Oportet ergo, quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo; quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia. » — Complementum itaque et consummatio *inductionis,* quam Suarez statuit faciendam, ut creationem demonstraret, non invenitur, nec inveniri potest nisi in illis septem argumentis robore plenis, quibus Divus Thomas libro II *Contra gentes,* cap. LI, ostendit quod *In substantiis spiritualibus differt esse et quod est.*

3. Verumtamen Suarez rationem dubitandi de facto creationis id ipsum arbitratus est, quod *suæ inductioni* maxime favebat, eique

[1] « Primum (carere omni forma substantiali) dici non potest, quia repugnat naturæ materiæ, *licet non implicet contradictionem.* » Disp. XX, sect. I, n. 18.) — « Materia est pura potentia receptiva in ordine ad actum formalem, non vero ad actum entitativum, seu existentiæ... Materia prima habet propriam existentiam partialem. » (Disputat. XXXI, sect. XI, n. 8 et 10.)

præstare unicepoterat omnimodam certitudinem. — « Repugnat ens, in quantum ens, fieri; ergo repugnat aliquid creari; quia si aliquid fit ex nihilo, fit per se primo secundum totam rationem entis; ergo fit per se primo in quantum ens. — Antecedens probatur. Quia si ens, in quantum ens, esset factibile, omne ens esset factibile; quia, quod convenit alicui rationi per se primo et secundum quod ipsa, convenit omni ei, in quo talis ratio invenitur; hoc autem est plane falsum, quia necesse est dari aliquod ens, quod fieri non possit; alias procederetur in infinitum in producentibus et productis, quod est impossibile. » — Hactenus Suarez exponens argumentum in *contra,* Disput. XX, sect. I, n. 5.

4. « Si sit aliquod *esse* per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis, in quantum ens. Quod enim dicitur de aliquo non in quantum hujusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subjecti; unde si separatim a subjecto ponatur, nullo modo ei competit. — *Esse* autem ab alio *causatum,* non competit enti, in quantum ens; alias, omne ens esset ab alio causatum; et sic oporteret procedere in infinitum in causis; quod est impossibile, ut supra lib. I, cap. XIII ostensum est. — Illud igitur *esse,* quod est ens subsistens, oportet quod sit non causatum. — Nullum igitur ens causatum est *suum esse.* — Hucusque Divus Thoma, lib. II *Contra gentes,* cap. LII, n. 4.

5. Judicet prudens lector : at ni fallimur, in idem incidunt et argumentum, quo Suarez existimabat creationem posse impugnari, et argumentum, ex quo Divus Thomas inferebat realem distinctionem inter essentiam et existentiam esse de ratione omnis entis creati. — Suarez ipse, postquam hocce argumentum attente inspexit et diligenter examinavit, declarat illud nullo modo creationem lædere; sed quod ex illo « recte infertur ipsam rationem entis ut sic non reperiri univoce in entibus, quæ terminare possunt creationem, et in ente increato, ut dicemus infra hanc divisionem declarando. » — Disp. XX, sect. I, n. 29 in fine.

6. Infra autem dum in disput. XXVIII, sect. III, hanc divisionem declarat, affert argumenta quibus Divus Thomas *de Potent.,* quæst. VII, art. 7, ostendit quod est impossibile aliquid univoce prædicari de Deo et creatura. « Nam omnis effectus agentis univoci, ait D. Thomas, adæquat virtutem agentis. Nulla autem creatura cum sit finita, potest adæquare virtutem primi agentis, cum sit infinita. Unde impossibile est, quod similitudo Dei univoce in creatura recipiatur. » — Hanc rationem Suarez jure merito judicat « præcipuam ac fundamentalem » ; ac deinde ipsemet Suarez sumens rationem ex eodem Divo Thoma demonstrat nullam creaturam adæquare virtutem Dei; quia in Deo ratio entis includit essentialiter omnem perfectionem entis; in creatura vero non ita reperitur, sed definita et limitata ad aliquod perfectionis genus. Ratio entis in Deo includit essentialiter rationem sapientiæ et justitiæ, sub-

stantiæ, ipsum esse omnino independens et a se. In creatura e contrario, ratio entis est omnino dependens et ab alio; et in unoquoque ente est limitata ad certum perfectionis genus. — « Et ob hanc causam, concludit Suarez, ratio entis dicitur esse in Deo per essentiam; in creaturis vero per participationem. »

7. Utique; hoc verissimum est. Attamen addendum erat, quod addit Divus Thomas : « *Deus autem est ens per essentiam suam,* quia est ipsum esse; *omne autem aliud est ens per participationem;* quia ens, quod est ipsum esse, non potest esse nisi unum. » (Lib. II *Contra gentes,* cap. xv.) — Ac mirandum sane est Suarez, qui habebat oculos adeo eruditos, non vidisse in ipsomet articulo septimo quæst. vii de Potentia *fundamentum* illius rationis, quam ipse appellat præcipuam et fundamentalem. — « *Ex quo patet,* ait Divus Thomas in fine corporis art., quod diversa habitudo ad *esse* impedit univocam prædicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad *esse,* quam aliqua alia creatura; nam *ipse est suum esse,* quod nulli aliæ creaturæ competit. Unde nullo modo univoce de Deo et creatura dicitur; et per consequens nec aliquid aliorum prædicabilium inter quæ est ipsum primum *ens.* Existente enim diversitate in primo, oportet in aliis diversitatem inveniri. »

8. At Suarez laborat et sudat in suis omnibus disputationibus metaphysicis, ut quærat et inveniat inter Deum et creaturas *in aliis diversitatem;* postquam in disp. XXXI sudavit et alsit, ut tolleret *diversitatem quæ existit in primo.* — Divus Thomas ostenderat plus sexcentis minus locis, ac præsertim lib. II *Cont. gentes,* cap. lii, necessariam esse realem distinctionem essentiæ et existentiæ in rebus creatis; nam aliter, omnia fuissent entia per essentiam, omnia infinita, omnia improducta et increata, omnia *unum.* Suarez tamen in disput. XXXI, sect. V, n. 10, scripsit realem distinctionem inter esssentiam et existentiam « *esse superfluam et sine probatione confictam.* » — Divus Thomas, ut cætera alia loca omittamus Iª Part., quæst. vii, art. 2 ad 1 docuerat : « Hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum *esse* ejus; quia esse subsistens non est *esse creatum.* » Suarez vero in disp. XXXI, sect. V, n. 12, affirmat realem distinctionem esse et essentiæ in ente creato « *non solum esse superfluam, sed plane impossibilem*[1]. »

9. *Metaphysicas* profecto *disputationes* scripsit Suarez; sed inter disputandum haud satis advertit longe rejecisse a se clavem totius Meta-

[1] *De probationibus* autem, quibus Suarez *probat* distinctionem essentiæ ab existentia esse « sine *probatione* confictam, superfluam, plane impossibilem », hoc judicium pronuntiat Mathæus Liberatore, Societatis Jesu : « Hæc enim æquivocationes nullas continere videntur, quæ si distinguantur, *vim omnem amittent*... Pars negativa (sententia scilicet Suarezii) non aliud argumentum revera habet nisi magnam difficultatem, quam notio hujus compositionis præsefert. Sed difficultas intelligendi aliquid, numquam mihi visa est ratio sufficiens ad illud repudiandum. » (*Instit. Philosoph., Metaphys. generalis,* cap. i, art. 3.)

physicæ, clavim sapientiæ; quam, ab antiquis acceptam, Divus Thomas retinuit, et propria manu sculpsit simul atque deauravit; ipsiusque fulgentibus radiis præcipuas Philosophiæ christianæ quæstiones aperuit et clarescere fecit, quas inter elucet *Creatio*. — Audiamus porro Angelicum Doctorem totius rei summam ita declarantem :

V

1. « Paulatim enim humana ingenia processisse videntur ad investigandam rerum originem. Primo namque in sola exteriori mutatione, secundum accidentales transmutationes, rerum originem consistere homines existimaverunt. Alii vero aliquantulum ulterius procedentes, etiam ipsarum substantiarum originem investigaverunt, sed ita in quædam principia substantias corporeas resolvebant, ac si rerum origo in sola congregatione atomorum et segregatione consisteret. — Posteriores vero philosophi ulterius processerunt, resolventes sensibiles substantias in partes essentiæ, quæ sunt materia et forma; et sic fieri rerum naturalium in quadam transmutatione posuerunt, secundum quod materia alternatim diversis formis subjicitur. = Sed ultra hunc modum fiendi necesse est, secundum sententiam Platonis et Aristotelis, ponere *alium altiorem*. Cum enim necesse sit Primum Principium simplicissimum esse, necesse est, quod non hoc modo *esse* ponatur *quasi esse participans,* sed quasi *ipsum Esse Subsistens.* — Quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia, quæ sub ipso sunt, sic esse *quasi esse participantia.* — Oportet igitur *communem quamdam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri,* secundum quod unumquodque eorum in intellectu resolvitur, in *id quod est et in suum esse.* — Oportet igitur supra modum fiendi, quo aliquid fit, forma materiæ adveniente, præintelligere aliam rerum originem, secundum quod *esse* attribuitur toti universati rerum a Primo Ente, quod est suum esse. » (Opusc. *de Ang. natura,* cap. VI.)

2. Ecce quomodo Angelicus Doctor aperuit viam ad præintelligendam rerum originem, et supra mutationes exteriores rerum, supra alterationes intrinsecas accidentales, et supra mutationem ipsam intrinsecam substantialem : originem, scilicet, rerum absque omni motu, per solam influentiam essendi. — In omnibus autem aliis fiendi modis semper aliquod subjectum præsupponitur, velut materia, in quam agat virtus agentis. In hoc vero supremo modo fiendi, qui est per essendi influxum, nullum subjectum factioni præsupponitur; quoniam, ut ait Divus Thomas, « hoc ipsum est subjectum fieri secundum hunc factionis modum, quod est subjectum *esse* participare per influentiam Superioris Entis. »

3. Via igitur ad intelligendam creationem nihil aliud est nisi identitas esse et essentiæ in Deo et realis distinctio esse et essentiæ in omnibus præter Deum. Eadem quippe via, quam ipse Divus Thomas planam facit in quæst. XLIV, et in quæst. LXI, Iæ Part. *Summæ Theologicæ,* nimirum : Primum Principium rerum est ipsummet esse subsistens; et omnia alia, quæ sub Primo Ente sunt, sic sunt ut in eis *esse* realiter distinguatur ab essentia, cui *esse* adhæret, et a supposito, quod *esse* participat. — Creatio namque, etsi absque omni mutatione sit, requirit necessario duo realiter distincta in omni ente creato; sicut omnis productio supponit in re effecta, quomodocumque sit causata, duas saltem entitates inter se distinctas. In his etenim, quæ fiunt actione accidentali, invenitur semper et subjectum, quod acquirit novam realitatem, et ipsa nova realitas acquisita. In his autem, quæ fiunt per mutationem intrinsecam ipsius substantiæ, quæque denominatur generatio substantialis, invenitur etiam et subjectum mutationis, id est, materia prima, et forma substantialis, quæ de novo materiæ advenit. — Semper duo, et duo inter se realiter distincta, nempe : et subjectum quod movetur, et *forma* aliqua, quæ per motum acquiritur. — In creatione vero, quæ est productio totius entis ex nihilo sui, non invenitur equidem subjectum, quod movetur, nec forma aliqua per motum acquisita; et tamen inveniuntur necessario saltem *duo* realiter distincta, quorum unum est *subjectum* esse participans, et alterum est ipsum *esse* participatum. Creatio est supremus modus fiendi; supremus autem modus fiendi est per essendi influxum. In creatione ipsum subjectum fit; et hoc ipsum est subjectum fieri, quod est subjectum *esse* participare per influentiam Primi Entis. Participatio autem existentiæ nequit habere locum sine reali distinctione essentiæ et suppositi existentis. Oportet, ait Divus Thomas, *communem quamdam resolutionem fieri* in omnibus, quæ sub Deo sunt, in ista duo elementa : *id quod est,* et *suum esse.*

4. Divus Thomas non transportat distinctionem *suppositi* et *esse,* essentiæ et existentiæ, ex ordine ideali ad realem, ex intellectu ad res; sed docet esse necessariam hanc distinctionem in ipsis rebus, quarum completam entitatem oportet in alias duas saltem incompletas entitates resolvi. Unde resolutio ista facienda est in rebus : in omnibus quæ sic sunt, *quasi esse participantia.* Res igitur ipsæ in sua propria realitate sunt resolvendæ; ac resolvendæ, secundum quod unumquodque entium resolvitur in intellectu, scilicet : *in id quod est, et in suum esse.* — Et absque hac reali resolutione totius entis creati in duo elementa, quæ se habeant ad invicem ut potentia recipiens et ut actus receptus; non datur locus *creationi,* quæ respicit *existentiam* rei ut terminum, et rei *essentiam* ut medium formale, cui actus existendi inhæreat, juxta illud Divi Thomæ : « *Deus* esse *naturale creavit sine medio efficienti, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam*

esset. » Ac rursus : « *Deus simul dans* esse *producit id quod* esse *recipit*[1]. »

5. Idcirco, ut generatio substantialis fundatur supra resolutionem substantiæ generatæ in duas partes ipsius essentiæ realiter distinctas, videlicet : *materiam* et *formam;* sic creatio fundatur supra resolutionem ipsius entis creati in duas partes propriæ entitatis realiter distinctas, nempe : *essentiam* et *existentiam.* Et sicut impossibile est, quod detur generatio substantialis, nisi ipsæ sensibiles substantiæ resolvantur in duas præfatas partes essentiæ, et reales et realiter distinctas; ita creatio non videtur esse possibilis nec intelligibilis, nisi omne ens creatum, quantumvis simplex et perfectum, resolvatur quoque in duas partes differentes, differentiâ habentis et habiti, participantis et participati : *in id quod est et in suum esse.* « *Quodcumque ens creatum,* ait Divus Thomas, *participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse*[2]. »

6. Communis itaque resolutio, facta in omnibus entibus, quæ sub Primo Ente sunt, usque ad *id quod est,* et *suum proprium esse,* constituit scientificum fundamentum ad demonstrandam creationem. — Quam etiam fide tenemus, in captivitatem per præparationem voluntatis redigentes intellectum in obsequium Christi Jesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi. Fons enim sapientiæ, verbum Dei in excelsis; et ingressus illius mandata æterna. Omnia per Verbum facta sunt; et sine ipso factum est nihil quod factum est. Fide intelligimus aptata esse sæcula Verbo Dei; ut ex invisibilibus visibilia fierent. Ipsum etiam Verbum Dei et Deus verus, quod caro factum est, est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Ipse est Deus vincens scientiam nostram; cui benedictio, claritas, et sapientia, et gratiarum actio. Quia Deus scientiarum, Dominus est; et ipsi præparantur cogitationes. — Quod et ipse Plato, exhibens illud « *testimonium animæ naturaliter christianæ* » a Tertulliano summopere celebratum, modestiæ exemplo nobis commendavit, qui disserens de *Pulchro* edixit : « *Sapientis cognomen, o Phædre! magnum, solique Deo convenire videtur* »; et finem imponens suo dialogo, hac vere pulchra oratione dissertationem clausit ac coronavit : « *O amice Deus! da mihi, ut pulcher intus efficiar; et quæcumque extrinsecus habeo, intrinsecis sint amica.* »

[1] Quæst. Disp., *de Pot.*, q. III, a. 1 ad 17; et *de Charit.*, q. unica, a. 1 ad 13.
[2] *Sum. Theol.*, Iª P., quæst. XLV, a. 5 ad 1.

LA TEORICA DEL NUMERO INFINITO

E

LA SUA PRETESA OPPOSIZIONE AI PRINCIPII DI S. TOMMASO

Esaminata dal Can. Dott. Roberto Puccini,

Professore nel Seminario di Pistoia.

CAPITOLO I°

Di un argomento matematico in prova della esistenza di Dio.

I

Dopo il malaugurato dissidio tra la ragione e la fede, anche la manìa della discordia invase le menti; e non rimanendo più autorità da vilipendere, nè domma religioso da spregiare, la scienza, ormai precipitata per la china, se la prese con se medesima, non volle riconoscer più come parti del suo corpo quelle cognizioni, le quali in vario modo si connettevano con la religione: e, allontanata anzi recisa la Filosofia, unicamente compiacquesi della Matematica e della Fisica, da cui pretese poi far derivare tutte le altre scienze.

Nessuno nega che la scienza dei fatti, come dicesi, per distinguerla dalla scienza dei principii, o la scienza positiva, come fu chiamata dopo il Comte, per distinguerla dalla scienza speculativa o filosofica, abbia giganteggiato nei tempi moderni; e che la raffinatissima cultura del suo strumento razionale, la Matematica, tanto siasi perfezionata, che le pazienti investigazioni di Filolao, di Archimede, di Euclide, di Tolomeo non appariscano più che come un ceppo, su cui levisi un grande albero feracissimo, da toccare co'suoi rami le stelle e intrecciarsi per l'Universo.

Bisogna però considerare che se la Filosofia delle idee, scompagnata dalla Filosofia dei fatti, è scienza tronca, magrà e difettosa, quale arbusto sugoso ma sfrondato, corpo vivace ma monco, polla manante ma sottile, perchè manchevole della compiuta realtà, in cui sussistono concreti gli astratti principii; la seconda scienza, separata della prima,

perde l'essere pure di scienza, quasi pianta che non ha radice, o corpo che non ha spirito, o polla che non ha vena. Infatti, le moltiplici cognizioni disparatissime e disgregate, congiunte tutto al più in gruppi fra loro divisi, sono proprio la scienza? No; e gli stessi fautori delle nuove discipline pensano alla necessità che pure li punge, di rannodarle una volta in qualche modo, collegandole in armonia. Ma non è armonia fuori dell'unità, come non è unità fuori dell'ordine, ove riposa la scienza. Di qui il tentare con tutti i nervi sintesi ed enciclopedie, che spuntano tutti i giorni, ma che finora non giunsero a verun costrutto scienziale. Però, uno dei progredienti rinsaviti, lo Stoffels, confessa che le sintesi riuscirono a collezioni, le enciclopedie a dizionarii; e che le une e le altre, invece di togliere le discrepanze del molteplice, non fecero altro che numerarle [1]. Ma poichè ci son molti ancora, pei quali non v'ha criterio di certezza se non nelle scienze matematiche e naturali, così i dotti cattolici, per ridurre i traviati alla cognizion di Dio e all'osservanza della religione, debbono servirsi di quelle armi che essi medesimi scelgono per combattere, ammonendo S. Tommaso che con gente siffatta « è mestieri aver ricorso alla ragione naturale, cui tutti son costretti di assentire [2]. »

Ai Fisici ben pensanti appariscono di sfolgorantissima luce splendide le ragioni, che si desumono dalle scienze naturali; e qui veramente debbonsi rompere tutte le armi degli ateisti; i quali pure a tali scienze faceano ricorso. Ma su questo non v'ha questione fra i cattolici e noi quindi ce ne passiamo. La questione è invece nel vedere se le Matematiche ci diano un argomento diretto, per provare l'esistenza di Dio, un argomento più chiaro e lampante di quelli, che altre scienze mai potessero dare. Alcuni lo affermano; altri lo negano; noi, prima di vagliare le ragioni pro e contro, esporremo l'argomento, di cui si tratta, nella sua semplicità; senza ricorrere, come pure potremmo, se ve ne fosse d'uopo, ai teoremi geometrici, alle proprietà dei logaritmi, alla natura dell'asinteto e dell'iperbole, all'esame delle proporzioni crescenti e decrescenti, alla teoria dei limiti e al metodo di approssimazione: esporremo, anzi, la materia nostra in modo, quanto è possibile, così piano e facile, da farla intendere anche a quelli, i quali di Matematica non hanno che pochissime e superficiali nozioni.

II

L'argomento matematico può compendiarsi in brevi pagine, dimostrando la impossibilità del numero infinito; e che appunto il numero

[1] Stoffels, *Introduzione alla Teologia della Storia,* pag. 89.
[2] S. Thom., *Summa contr. Gent.* Lib. I, cap. II.

infinito ripugni, si può provare con molta agevolezza, specialmente dopo che bravissimi scrittori hanno dichiarata una tal questione. Fra questi rammenterò degli antichi il Cardinal Toledo, il Galileo, il Leibnitz, il Newton; e fra i moderni il D'Alembert, il Buffon, il Gerdil, il Pianciani, il Cauchy, il Moigno. E valga il vero. Ogni numero, ottenuto con addizioni successive, sian pur queste quante si voglia, non supera mai il precedente più che di una unità : dunque, in ultima analisi, la differenza tra finito ed infinito sarebbe di un'unità. Ma l'unità numerica è un rapporto finito con un numero finito : dunque non può mai dare l'infinito.

Inoltre, ripugna alla mente il pensare che ogni numero, per quanto si voglia grande, non si possa ridurre a zero, mediante successive sottrazioni di unità, rifacendo all'inverso il cammino della prima operazione : dunque è giuocoforza riconoscere che ciò, che è nato dalla somma, è riducibile ad un'origine, a un certo punto di partenza, e non è, per conseguenza, nè eterno, nè infinito.

Ma supponiamo, per ipotesi assurda, che ormai questo infinito numero siasi formato, per unità successivamente aggiunte l'una all'altra; allora manifestasi chiaro all'intelletto che esso sarà pari o dispari, o primo non primo. Se cotal numero è pari, non comprenderà i numeri dispari; se è dispari, non conterrà i numeri pari, che potessero nascere da nuove addizioni; se è primo, non sarà l'ultimo dei numeri primi, essendo provato nei trattati di Aritmetica, in quello del Bertrand, per esempio, che la serie dei numeri primi è illimitata, e che, per quanto grande si assegni un numero primo, puossene tosto assegnare uno maggiore.

In tutti i casi, o sia pari o dispari, primo o non primo codesto numero, nato dalle addizioni sopraddette, non conterrà certamente nè il proprio quadrato, nè il cubo, nè la quarta potenza di se medesimo, nè le ulteriori. Dunque è impossibile che sia infinito.

Inoltre, ammessa l'ipotesi assurda, di cui parliamo, si darebbe pure un numero finito, il quale, dopo la divisione, sarebbe la metà dell'infinito; si darebbe l'infinito resultante di più finiti; una somma di unità senza numero determinato; infiniti numeri e infiniti quadrati. Mentre, per contrario, a proposito di ques'ultimi, Galileo osserva che « passando da un numero ad altri maggiori, non camminiamo verso l'infinito; anzi, per l'opposto, a quanto maggiori numeri facciamo passaggio, tanto più ci discostiamo dal numero infinito; perchè nei numeri, quanto più si pigliano grandi, sempre più e più rari sono i numeri quadrati, in esso contenuti (infatti, per esempio, sino a dieci, son tre i numeri quadrati, 1, 2, 3; in cento, son dieci, vale a dire, soltanto la decima parte; in dieci mila, la centesima parte, e via di seguito) ma nel numero infinito i quadrati non posson essere manco che tutti i numeri : dunque l'andare

verso i numeri sempre maggiori e maggiori è un discostarsi dall'infinito [1]. »

La serie naturale dei numeri dicesi infinita in potenza, in quanto s'intende che non c'è alcun numero, assegnabile in questa serie, al quale non se ne possano aggiungere altri, per addizione interminabile di unità. Ma l'infinito in potenza non diviene infinito in atto, altro che quando ciò, che si concepiva semplicemente come fattibile, si mostra quindi come fatto. Dunque, la serie naturale dei numeri, infinita in potenza, non può divenire infinita in atto, se non è compita interamente quella possibilità di addizioni di numero a numero.

E come non vi è numero possibile, il quale non entri in questa serie naturale, perchè non vi è alcun numero, il quale non le possa venire aggiunto; onde essa serie, divenga infinita in atto, bisognerà ancora che non ci sia alcun numero possibile, il quale non si concepisca come attualmente aggiunto : ossia che ella comprenda tutta la possibilità dei numeri. Dunque se si esprime la serie naturale dei numeri, divenuta attualmente infinita, con questo segno ∞, questo segno rappresenterà la collezione di tutti i numeri possibili, e fuori di ∞ non vi sarà altro numero da pensare. Dunque $\infty \times 2$, e a più forte ragione $\infty \times \infty$ danno idee contradittorie : dunque la grandezza, supposta infinita, non è più suscettibile di grandezza : dunque la grandezza infinita non è più grandezza : dunque l'infinito è zero.

III

L'argomento matematico trova poi una conferma nelle dimostrazioni di Fisica e di Filosofia, avvegnachè il microscopio e l'occhio stesso veggano ad ogni istante i corpi e le parti dei corpi risultare di divisione. Se i corpi hanno esistenza e realtà determinata (e non avendola resterebbero per lo meno inconoscibili) anche le loro parti debbono essere in numero limitato e fisso, eccetto che non si riducano a nulla, o che si trovino nello stato potenziale : nella quale ipotesi, molti fatti naturali e molte leggi fisiche, come la caduta dei gravi, la condensazione delle molecole, la teoria delle proporzioni limitate e quella delle proporzioni multiple, riuscirebbero tanto contradittorie, come i termini curvo e diritto, circolo e quadrato. Parlandosi poi degli elementi costitutivi della materia, si dee pur dire che il loro numero, per quanto si voglia grande, è sempre limitato, e che la loro divisione, non potendo per conseguenza andare all'infinito, bisogna si fermi a un principio che li contenga, a una forma che li attui, o a una forza che li tenga uniti, la

[1] Galileo Galilei, *Dialog. delle Scienze nuove*, Giornata Iª.

qual forma o forza, per non cadere nel medesimo inconveniente della materia, conviene sia inestesa, o priva di parti; come, oltre gli scolastici antichi e moderni, convengono e il Leibnitz e l'Ampère e il Faraday e il Tyndall. Quindi, anche il luogo e il movimento vengono costituiti dentro limiti, son discontinui, cioè interotti, e risultano di elementi, i quali corrispondono ai punti dello spazio e agl'istanti della durata; come la durata e lo spazio si risolvono eziandio in parti finite.

Quello che si dice dell'indefinitamente piccolo, deve dirsi dell'indefinitamente grande, il quale è pur sempre limitato: l'universo, il tempo reale e lo spazio reale hanno confini, perchè ciò che esiste in natura non può esser che numero, e il numero è finito. È vero che si trova difficoltà a figurarsi i limiti dell'universo; e come può, si domanda, il vuoto assoluto servir di confine al mondo? Ma bisogna diffidare anche qui dei prestigi della fantasia, la quale spinge la proiezione e stende la vista oltre ogni limite, e da niuna cosa può esser fermata ne' suoi voli.

Tuttavia, per la ragione, da cui deve moderarsi la fantasia, il mondo non è formato, a così dire, del *di dentro,* e del *di fuori,* ma solamente del *di dentro:* e lo spazio tanto è grande, quanti sono gli esseri capaci di occuparlo. Quindi sposta la questione e annebbia il discorso chi cerca come mai il vuoto possa mettere ostacolo allo sviluppo mondiale; perchè non vi ha relazione alcuna fra il mondo e il vuoto assoluto, il quale non esiste; nello stesso modo che non v'ha relazione fra il nulla e l'essere. Perciò s'ingannava il Kant cogli altri idealisti, quando pigliava per punto di partenza le forme astratte del pensiero e gli elementi a priori; perchè volendo dedurre dai principii ideali la realtà delle cose, confondeva lo spazio puro, concepito solo nella mente, col luogo occupato dai corpi, o con lo spazio reale.

Ma, allora, come va che i Matematici parlano sempre d'infinito, mentre i Filosofi dicono che ogni cosa in natura ha fine? — Ecco la spiegazione. Una quantità non può essere oggetto di pensiero, se non è determinata, o ristretta dentro certi limiti; tuttavia, dentro a quei limiti, fra i due punti che ne stabiliscono la lunghezza, quanti altri punti, o parti intermediarie vi possono essere? — Un numero infinito, risponde il Matematico. — Un numero finito, risponde il Filosofo. — Ora, sono eglino forse in contradizione fra loro? No; che si possono benissimo conciliare. Resta fermo che ogni numero di parti è finito; ma poichè noi non sappiamo quanti siano gli elementi, che la natura ripete un numero n di volte per formar le cose, così quel numero, determinato in se stesso, riesce indeterminato, o, in altre parole, infinito per noi. L'infinito, in questo senso, non è altro che un equivalente, un sostituto, un presta nome, per il pensiero astratto; è l'idea di un finito reale e concreto, che resta inaccessibile alla mente; è un modo di spiegare nel

nostro concetto confuso quell'assoluto, che la natura indica e c'invola dagli occhi: quindi il finito, visto da noi che lo vediamo male, apparisce, in cambio, infinito, o indefinito.

Ma i Matematici (e questa è una maraviglia dell'ingegno umano) mentre sembrano di stare in opposizione ai filosofi, e di allontanarsi dalla realtà della natura, han poi trovato il modo di arrivare ad un medesimo scopo per un'altra strada, di ritrovarsi sullo stesso cammino senza averlo seguito, e di mettersi d'accordo con la Fisica e con la Filosofia, procedendo con ordine diverso e in apparenza contrario. Per mezzo del metodo dei limiti, con Archimede, il Cavalieri, e il Newton; per mezzo del metodo delle quantità infinitesimali, col Leibnitz, i Matematici introdussero nel loro infinito tali determinazioni e restrizioni, da renderlo, infine, conforme alla realtà. Così potè adattarsi il continuo e l'infinito del pensiero al finito e al discontinuo della materia, e sparirono quelle famose antinomie del Kant, le quali derivavano tutte dalla confusione fra l'astratto e il concreto.

D'altra parte, anche i Filosofi, mentre negano l'infinito in natura, giungon poi alle stesse conclusioni dei Matematici, e ritrovano pur essi l'indefinito, per mezzo degli universali, ossia dei concetti, comuni a tutta una classe di individui, e pertinenti alla natura specifica di ciascuno.

Rigettate le fallacie di Roscellino, di Abelardo, dell'Ockam, del Kant e di Guglielmo di Champeaux, la vera Filosofia insegna che l'universale diretto, ad esempio l'idea d'uomo, ha una esistenza nelle cose, in riguardo a ciò che si concepisce, ma non riguardo al modo, col quale si concepisce; perchè noi diciamo: Pietro è uomo; Paolo è uomo; quantunque Pietro e Paolo siano singolari e uomo sia universale.

Or questo avviene, perchè la nostra mente, facendo astrazione dai particolari e lasciando soltanto la quiddità, riesce agevolmente nel proprio uffizio, a cagione della sua natura, la quale, sebbene individua, è spirituale e quindi è indipendente da luogo e da tempo.

L'universale riflesso, o applicabile agli individui, è uno in se stesso, molteplice fuori di sè: uno, perchè indica una sola cosa, pianta, stella, fiume, e via di seguito: molteplice, perchè si attribuisce a tutti gli esseri di quella data specie, i quali non hanno numero determinato. Ma la sua infinità di estensione, a così chiamarla, è però ristretta dalle condizioni della sua natura, o dalle proprietà dell'essenza, che egli deve rappresentare: in modo che, togliendo o aumentando una di queste condizioni e di queste proprietà, non scema o cresce la cosa, ma si cambia, o si annienta. Così levando la spiritualità all'animale, questo da uomo si converte in bruto; aggiungendo un angolo al triangolo, esso si distrugge e diventa quadrato.

Dunque l'infinità del concetto universale è poi ristretta e quindi limitata; in conseguenza, anche per questo lato, l'infinito filosofico, come

il matematico, è un'immagine, una parvenza d'infinito, non è un infinito vero e proprio, perchè, lo ripetiamo, ogni cosa si rappresenta col numero e il numero non può essere illimitato.

IV

Da questi principii alcuni filosofi credenti han tirata la conseguenza che, se il mondo e la materia si ponessero eterni, farebbe uopo eziandio porre una serie infinita, o un numero infinito di movimenti e di effetti, i quali si fossero succeduti dal principio delle cose a noi.

Come bisognerebbe, per esempio, che il giro attuale della terra fosse preceduto da un'infinità di giri; che alla formazione dell'acqua, che noi beviamo, fosse andata innanzi una moltitudine sterminata di combinazioni d'ossigeno e di idrogeno, o di elementi di altri corpi primitivi. Infatti, se la materia è eterna, il computo della sua durata dovrà rappresentarsi con un numero infinito; perchè la misura dell'eterno non è altro che l'infinità.

Ma il numero infinito implica l'assurdo, come abbiamo provato: dunque la materia non è eterna, ma prodotta: dunque esiste Dio.

L'illustre matematico e naturalista Cauchy, quando ebbe trattata magistralmente la grave questione, di cui parliamo, in una delle belle lezioni inedite di Fisica generale, che egli professò a Torino nel 1832, così concluse: « Ecco in qual modo la scienza ne riconduce necessariamente a quel che c'insegna la fede, intorno alla produzione della materia. E se il primo il più antico di tutti i libri non ci avesse rivelata questa verità, noi saremmo costretti ad ammetterla siccome matematici. »

Ai credenti si aggiungono gl'increduli, i quali, in qualche momento di lucido intervallo, riconobbero la verità del nostro principio, quantunque poi non lo sapessero, o non lo volessero applicare. Cito soltanto uno, che fu de' più furiosi avversarii del Cristianesimo, ma che poi ebbe la grazia di pentirsi, Ausonio Franchi: « Finchè i teologi, egli scrive, argomentano per combattere l'eternità del mondo, e provare l'assurdità del decorso di un tempo infinito, cioè di un numero infinito di momenti, hanno tutte le ragioni e discorrono a maraviglia. Ma che cosa ne possono inferire? La repugnanza di quei sistemi, che muovono dal concetto d'una materia eterna; e sta bene: l'ipotesi del materialismo e del panteismo non regge alla critica; ne siamo convinti anche noi [1]. »

Ma allora, si domanda, se le scienze matematiche dimostrano all'evidenza che Dio esiste, perchè non si dà numero infinito, come va, poi, che molti dei matematici perfidiano in negare Dio?

[1] Ausonio Franchi, *Il razionalismo del popolo*, pag. 43.

Facciamo rispondere al celebre Moigno, il quale narra una vera storia, di cui è parte anch'esso, e dice così : « Al tempo della mia giovinezza, quando cominciavo la carriera scientifica, e avevo a professori i Poisson, i Legendre, i Lacroix ecc. e per condiscepoli gli Sturm, gli Ostrogradski, gli Jacobi e molti altri, mi avvenne di sottoporre più volte al giudizio di questi matematici la questione della possibilità del numero attualmente infinito. Lo credereste ? Finche la tesi rimaneva nello stato di proposizione astratta e matematica, la loro risposta era sempre chiara, precisa, risoluta : il numero attualmente infinito non è possibile, anzi è assurdo.

« Ma se, per avventura, non mi riusciva di nascondere il fine della mia domanda, o di far dimenticare l'abito che porto ; e se anche, dopo avere ottenuta la risposta, io esclamava : dunque il numero degli uomini è finito, dunque gli atomi non sono eterni, dunque esiste Dio ; allora gli interlocutori annaspavano, si contradicevano, mostravano un desiderio mal infinto di ritrattare quello che avean concesso, una smania palese di negare quello, che aveva loro strappato dal labbro la matematica evidenza [1]. »

Da ciò si comprende come l'incredulità non riponga sua sede nella intelligenza, ma nella passione; come sia una colpa più che una sventura ; come, senza la grazia divina e la nostra volontà, in quel che riguarda il costume e la fede, riesca inutile l'evidenza, e come, quando il cuore soverchia la mente, ogni giudizio torni invano.

Quindi vedesi quanto bene a ragione potesse concludere il Leibnitz :

« Si la Géométrie s'opposait autant à nos passions et à nos intérêts présents que la Morale, nous ne la contesterions et ne la violerions guères moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiteroit de rêveries, et croiroit pleines de paralogismes [2]. »

Queste cose parrebbero tanto chiare, che nessun dotto dovesse recarle in dubbio ; eppure (oh ! vacillante fiammella dell'umano ingegno) eppure non è così ! Come il nostro Guido Cavalcanti, astratto e taciturno, stava sempre pensando seco medesimo, per veder di trovare « se Dio non fosse [3] ; » come il Kant nella sua *Critica della Ragion pura* abbatteva quello, che con la *Ragion pratica* insegnava doversi credere ed operare ; così Ausonio Franchi, per tacere di molti altri, nella *Filosofia delle scuole italiane* e più nel *Razionalismo,* negava la validità delle prove, recate in difesa dell'esistenza di Dio e della spiritualità dell'anima, quantunque, dopo, confessasse che « scrivendo quei libri, siccome nè prima nè poi, i sistemi sciagurati dell'ateismo e del materialismo, la Dio mercè, non ebbero mai a dominare nè il suo pen-

[1] V. Ab. Moigno, *Matematica e Panteismo.*
[2] Leibnitz, *Nouveaux Essais.* Liv. I, chap. II, § 12 (edizione Erdmann).
[3] V. Boccaccio, *Giornata* VI, Nov. 9.

siero nè l'animo suo, ed egli non li professò mai nè in publico nè in privato. »

« Tuttavia, sebbene le obiezioni, aggiunge lo stesso Franchi, cadano direttamente ed esplicitamente sulla validità delle prove e non sulla verità delle tesi, indirettamente ed implicitamente vanno più oltre; poichè nell'intelletto e più nell'animo dei lettori suonano come argomenti, rivolti a sostenere non soltanto invalide e nulle le prove, ma false ancora ed assurde le tesi. Il passagio dall'una all'altra conclusione è così facile, così naturale, massime nelle condizioni morali dei nostri tempi, che i lettori lo fanno spontaneamente, senza bisogno di alcuna deduzione malevola e maligna [1]. »

V

Con ben altri intendimenti i filosofi cristiani esaminano le prove sull'esistenza di Dio; ritenendo quelle, che ad evidenza paiono valevoli, e per unanime consenso dei dotti riescono efficaci, dubitano sopra le altre, che agli occhi di tutti non risplendono di ugual luce, e quelle negano, che i più credono essere inconcludenti. Ma a volte accade, colpa della nostra corta intelligenza, che si pigli per prova buona quella, che non è tale, o si scarti come cattiva l'altra, che invece è solida e forte: quindi, col tempo, si debbono riformare i giudizi e invertir le parti.

Dopo tre secoli d'oblio non meritato, la famosa prova dell'esistenza di Dio dal moto infine risuscita ed è messa in onore anche nell'Accademie de' laici. Trent'anni or sono, già qualche voce solitaria si alzava in suo favore, e alla vecchia Sorbona un de' capi più autorevoli dello spiritualismo universitario, il professore Paolo Janet, ne pigliava le difese, in mezzo all'abbandono universale, con un merito ed un coraggio, che noi non sapremmo mai abbastanza lodare. Poi un dotto fisico, Augusto De la Rive, se ne faceva campione all'Ateneo di Ginevra, e oggi, mercè l'impulso dato agli studii tomistici dal grande pontefice Leone XIII, risuona su tutte le cattedre, si spiega in tutte le scuole, si adatta pure ai trovati della scienza moderna: come ne fa fede la bella dissertazione, che l'abate Farges, Direttore del Seminario Universitario all'Istituto cattolico di Parigi, lesse nel Congresso scientifico internazionale di Bruxelles, l'anno 1894 [2].

Fra gli argomenti più contradetti è da ricordare, anzi da mettere in primo luogo, la prova dell'esistenza di Dio, esposta da S. Anselmo nel

[1] Ausonio Franchi, *Ultima Critica.* Milano, edit. Palma, 1893. Vol. III. Avv. Pag. VII-VIII. Cfr. Parte I, p. 158, 161.

[2] *Compte rendu du troisième Congrès scientifique ecc.* 3e Sect. Bruxelles, 1895, pag. 46 et suiv.

suo *Proslogium,* e chiamata dal Kant, ma con poca esattezza, prova ontologica. Essa, tante volte combattuta e tante volte sostenuta, tante volte abbandonata e tante volte ripresa dai filosofi, non ha, tuttavia, mai cessato di richiamar l'attenzione d'ogni pensatore imparziale.

Appena S. Anselmo ebbe fatto conoscere quel suo famoso argomento, molti lo dichiararono mancante di ogni valore, primo fra i quali il monaco Gaunilon; più tardi gli si oppose S. Tommaso; nei tempi moderni, e per ragioni varie, Gersone e il Kant. Ma esso trovò pure numerosi difensori; S. Bonaventura, Enrico il grande ed altri: il Descartes lo propose sotto un'altra forma; Leibnizio volle renderlo più compiuto; lo Spinoza e l'Hegel vi si attaccarono fortemente.

Ora il sig. Ab. Bertin lo difende con vigore nel Congresso internazionale sopra mentovato [1].

Anzi sulle vicende, che hanno avuto le prove dell'esistenza di Dio appresso gli scienziati, lo stesso sig. Bertin fa così giuste osservazioni, che io reputo prezzo dell'opera riferirne almeno una: tanto mi sembra adatta e utile al caso nostro.

« Toutes les preuves de l'existence de Dieu (egli scrive) ont été soutenues par de puissants esprits et combattues par d'autres; et il n'y a pas lieu de s'en étonner. Chacune de ces preuves est un moyen de nous élever des réalités sensibles à celle d'un être supérieur et premier, dont la grandeur affirmée par notre raison ne peut être embrassée par l'intelligence, et demeure toujours impénétrable. Les découvertes des sciences physiques ou morales peuvent être contrôlées par une certaine expérience et se réduisent en somme à des faits d'expérience. La connaissance du premier être dépasse infiniment les données des sens ou de la conscience, et devant l'affirmation de l'existence d'un être parfait et infini l'intelligence peut se prendre à douter de la valeur de tel ou tel moyen, employé communément pour parvenir à une aussi haute conclusion: la raison a pu aussi quelquefois douter d'elle-même et de sa propre puissance. »

Quel che avvenne per la prova di S. Anselmo, la quale (lo dico qui per incidente) non mi quadra molto, avvenne pure per la prova matematica, che a me invece sembra valevole e piace assai. A udire il Gioberti [2] la filosofia dell'infinito fu ignota al medio evo, non meno che a tutta l'antichità occidentale, e il primo che l'abbia presentita è Niccolò di Cusa, che non fu capito dai coetanei, nè seguito dai successori. E sì che grandissimi ingegni erano quei dottori del medio evo, onde nacque la teologia, che ancor oggi regna nelle scuole: ma non deve con tuttociò far maraviglia se non abbian colto tutto il vero, quando, per quel che

[1] *Id. Id.*, pag. 77-89.

[2] V. Gioberti, *Collez. delle Opere.* Capolago, 1847. Tomo IV, cap. XII, p. 139. Nota.

spetta al punto presente, egli non è possibile il procedere con sicurezza senza i canoni della filosofia infinitesimale.

Fra i moderni l'Hegel tentò questo campo ; tuttavia, procedendo alla panteisca, ci diede la filosofia non mica dell'infinito, ma dell'assurdo e del nulla. Eppure, senza una buona metafisica infinitesimale, egli è impossibile il giungere a conclusioni sode intorno alla più parte dei quesiti di cosmologia e teologia naturale ; di che fa buon testimonio la debolezza eccessiva della filosofia moderna su tutte queste materie. Così dice il Gioberti e a me sembra che egli cada, come fa spesso, nell'esagerato : perchè, se non altro, Aristotile e S. Tommaso dovrebbero eccettuarsi dalla lista di quei, che ignoravano affatto le teoriche infinitesimali ; e alcuni moderni, se non dissero tutto bene, neanche furono così deboli, come si vorrebbero credere.

Ma checchessia di questo, certo è che da noi l'argomento matematico, qual deriva dell'impossibilità del numero infinito, o non si conosce, o non si studia, o non si pregia. In Italia, forse non troverassi libro di Filosofia, che ne parli a lungo ; i teologi non se ne occupano gran fatto ; anzi nemmeno lo trattano con ampiezza quegli scienziati, i quali discorrono ex professo dell'esistenza di Dio. Il Liberatore nelle sue *Istituzioni Filosofiche* accenna alla sfuggita, una volta o due, che all'infinito non si può andare ; il Perrone avverte in una nota della sua *Teologia Dommatica* che la serie infinita, secondo le Matematiche, ripugna ; il Cornoldi insegna con queste brevi parole « essere un'assurdità, dalla matematica egregiamente riconosciuta, quella di un numero di cose attualmente infinito [1] » e Ausonio Franchi spiega [2] « che la serie dei fenomeni è indefinita in senso logico o matematico, in quanto noi non possiamo fissare il numero de' suoi termini ; ma è però finita in senso fisico o metafisico ; un numero attualmente indefinito repugna [3]. »

Tuttavia, in questi scrittori non si trova mai una dimostrazione vera e propria di quello che si asserisce. Eppure, se non nelle scuole, o nei libri di Filosofia e di Teologia, almeno in altre scuole e in altri libri, una dimostrazione siffata ci vorrebbe, chi pensi come si studiano le Matematiche nei Seminari italiani [4] !

[1] Cornoldi, *Prolegomeni sopra la Fil. it. e Trattato della esist. di Dio.* Bologna, 1877, p. 224.

[2] V. A. Franchi, *Ultima Critica.* Vol. I, n. 158, p. 384.

[3] V. A. Franchi, *Ultima Critica.* Parte III, *Il Razionalismo del popolo,* e Parte IV, n. 158-161. Milano, 1893, p. 1821.

[4] Deve farsi un'eçcezione per il Rossignoli, il quale nè suoi *Principii di Filosofia,* Vol. I, p. 40, dimostra brevemente l'assurdità del numero infinito. In Francia non è così. Veggasi, per esempio, l'opera del prof. F. Evellin, *Infini et Quantité,* Paris, Germer-Baillière, 1880 ; e si consultino le dispute fra lo stesso Signor Evellin e il professore P. Tannery *Sur l'infini mathématique,* inserite nella *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger.* Sixième année, Mai 1881. Paris, librairie Germer-Baillière et C[e], boulevard Saint-Germain, n. 108. Pag. 561-68.

Per questo io mi provai a rimetter fuori e a spiegare l'argomento matematico in un libro, che usci alla luce or non ha guari, e che aveva per titolo *La Scienza et l'Ateismo* [1]; ma non feci fortuna: anzi, uno dei più dotti, e accreditati periodici italiani, fra le molte lodi che mi diede contro mio merito, non risparmiò le critiche, avvisandomi che la prova matematica non valeva.

CAPITOLO II°

L'opinione di S. Tommaso sulla teorica del numero infinito.

I

Noi provammo adunque che il numero infinito ripugna, e che quindi la materia non può essere eterna, perchè, se fosse, farebbe uopo eziandio porre una serie infinita di movimenti, o di effetti, dal principio delle cose a noi. Ma contro la nostra prova insorsero non dico gli atei, essendo naturale la loro opposizione, ma alcuni dotti cattolici, obiettando che l'argomento matematico non valeva; e un de più accreditati Periodici italiani, come già io accennava, così scrisse: « Nella lettera XVII *Matematica e Religione,* che fa parte dell'Opera *La Scienza e l'Ateismo,* toccasi della possibilità d'una creazione ab aeterno. Ora essendo questa questione tanto dibattuta tra i filosofi, nè tornando affatto necessario al fine dell'Autore di valersi di questa prova, noi avremmo preferito tacerne. Anzi ci asterremmo ancora dal recare al medesimo soggetto prove matematiche, le quali, a parer nostro, non concludono molto, come del resto avviene anche delle altre filosofiche, che non mancano mai di probabile risposta. Per questo l'Angelico si stette pago di scrivere: « Unde mundum incepisse est credibile (con vero atto di fede) non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt. » (*S. Theol.* I^{a} P., q. XLVI, a. 2.) E nella Somma *Contra Gent.* 1, 2, c. 38, ripete con altre parole la stessa sentenza. Finalmente, non uscendo da questa lettera XVII tutto il ragionamento alla pagina 156 non ci garba gran fatto. Vi si fa confusione di due questioni in sè ben distinte: 1^{a}) se sia possibile il numero infinito, e 2^{a}) se sia possibile una *moltitudine* actu infinita, ma senza numero. »

Ringrazio l'illustre critico delle osservazioni che « mi ha schiettamente esposto, affinchè io, ove le trovassi degne di considerazione possa

[1] *La Scienza e l'Ateismo,* per Roberto Puccini. Siena, Tipografia Arciv. S. Bernardino, 1890.

giovarmene nelle seguenti edizioni della mia opera » e rispondo che le valuto certamente nel loro giusto peso, ma non posso giovarmene, perchè non toccano me, nè il mio libro, in alcun modo. Infatti, io non ho mai pensato, nel riferire l'argomento di cui si tratta, alla possibilità o impossibilità di una creazione ab aeterno, e non so capire per quale malaugurato equivoco l'illustre contraditttore abbia visto cose, che io non ho scritte mai. Le ragioni svolte nel mio lavoro, le quali *non garbano gran fatto,* son quelle stesse portate in questo studio al cap. I, n. 2; e se qualcuno non volesse credermi sulla parola, può riscontrare il libro e sincerarsene a suo talento.

Certo, in una questione tanto dibattuta tra i filosofi, qual'è quella della creazione eterna o temporanea, ci vuol prudenza, prima d'impancarsi a deciderla; ma nel caso presente c'è poi questo di bello, che se anche io avessi avuta voglia di dir la mia, non avrei potuto, per la contradizione che non lo consentiva : giacchè combattendo contro gli atei, i quali negano Dio, sarebbe stato ridicolo confutarli col mezzo di una creazione (eterna o temporanea non monta) che certamente suppone Dio.

E se, non ostante ciò, io l'avessi fatto, il mio libro non che esser « degno di divulgarsi molto fra la studiosa gioventù » avrebbe dovuto mettersi all'indice delle opere sciocche e sconclusionate.

Quindi la sapiente avvertenza di S. Tommaso non riguarda me, il quale dimostravo, con S. Tommaso medesimo, che il mondo è prodotto e non eterno : suppone, cioè, sempre una causa per necessità di sua natura. Altrimenti, bisognerebbe dire che le ragioni ineluttabili dello stesso angelico dottore, colle quali si prova che Dio esiste e che il mondo è prodotto, fondandosi in ultima analisi sulla impossibilità del numero infinito, darebbero anch'esse « materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes CREDERE quae fidei sunt. »

Chiedo scusa al benevolo lettore, se ho dovuto trattenerlo un poco di me medesimo ; ma io vi sono stato costretto, per aprirmi l'adito a delucidare la questione, e a mostrare vie meglio quanto fu accennato nell'altro articolo, cio è la poca conoscenza, che dell'argomento matematico hanno anche persone scienziate, e il poco valore, che a quell'argomento si attribuisse nelle nostre scuole. Adunque, lasciando da parte me, che non conto nulla, e tornando al tèma, che importa assai, i nostri lettori hanno sentito come pel critico sian due questioni ben distinte fra loro queste : 1ª se sia possibile il numero infinito ; 2ª se sia possibile una moltitudine actu infinita, ma senza numero. Pure chi rifletta un poco converrà invece nel dire che quelle due questioni in sostanza ne formano una sola ; giacchè, se il numero infinito in atto ripugna, come noi abbiamo di sopra dimostrato, ripugnerà pure una moltitudine actu infi-

nita, ma senza numero: perchè una *moltitudine* senza *numero,* ovvero un *numero* copioso privo di *numero,* è assurdità [1].

Io non so che cosa abbia voluto intendere il critico, distinguendo quelle due proposizioni, di cui, se una è falsa o vera, falsa o vera dovrà pur essere anche l'altra. Forse (ma, si noti, io tiro a indovinare) egli intendeva che, sebbene una moltitudine infinita ripugni in atto, può tuttavia concepirsi col pensiero e non ripugna in potenza. Ma io nego anche questo; avvegnachè, quantunque si asserisca comunemente che il numero infinito ripugna in atto, non in potenza; non deve con ciò pretendersi (come io già accennava) che la potenza e l'atto sian di natura diversa, anzi contraria fra di loro; dovendo invece ogni potenza aver relazione e somiglianza col proprio atto, ed essendo cosa ridicola che si dia una potenza impotente, la quale non possa mai, in nessun caso, non ostante qual si voglia causa, e in nessuna condizione di aggiunti, venire all'atto i [2].

Dante Alighieri faceva dire a Guido [3]:

> Io fui uom d'arme, e poi fui Cordigliero,
> Credendomi, sì cinto, fare ammenda:
> E certo il creder mio veniva intero.

E il Padre Berthier, Domenicano, commenta: « Interno, compiuto, attuato. O caro modo di dire! Cesari, Belleze, ivi. E anche modo di dire molto filosofico, perchè *potentia ordinatur ad actum,* come dice l'assioma; e mentre rimane la sola potenza senza l'atto, il poter non è intero, non in sè, ma nel suo connotato. »

Quindi, per usare un linguaggio più preciso, bisognerebbe dire che il numero infinito, cioè il numero contenente tutti i numeri possibili, ripugna tanto in potenza quanto in atto; e che il numero infinito, cioè il numero capace sempre di aumento, il quale meglio chiamerebbesi indefinito, non ripugna nè in atto, nè in potenza. A questo proposito S. Tommaso dice: « Ogni cosa, che è in potenza, si riduce in atto secondo il modo del suo essere: infatti il giorno non si riduce in atto, in modo da essere tutto insieme, ma successivamente; e così l'infinito della moltitudine non si riduce in atto, in modo da essere tutto insieme, ma successivamente; perchè, dopo qual si voglia moltitudine, si può prendere altra moltitudine in infinito [4]. »

Sarebbe lo stesso se noi domandassimo: di quante cognizioni è capace la mente umana? Di cento, di mille, di un milione?... Si risponderebbe

[1] V. in seguito, S. Tom., *Sum. Theol.* P. I^a, q. VII, art. 4.
[2] V. S. Tom., *Quaest. Disp. De anima,* art. XIII.
[3] *Inferno,* Canto XXVIII, v. 67 e seg.
[4] S. Th., *Summa Theol.* I^a P., q. VII, art. 4 ad 1. — Cfr. S. Th., I Dist. 42, q. I, aa. 1, 2.

che non possiamo assegnare un limite alla conoscenza, perchè l'intelletto tende al vero infinito, e la natura

Al sommo pinge noi di collo in collo [1].

Ma, ad ogni modo, sappiamo benissimo che tutto il vero non lo comprenderemo giammai; o, per parlar più precisi, per quanto non si possa positivamente assegnare un limite al progresso scientifico, ben possiamo indicarlo negativamente, in quanto esso non arriverà mai a diventare infinito. L'essere universale astratto e indeterminato non è nè questa, nè quella cosa, e quindi non ha limiti, che lo restringano a nessun ente concreto: sarà dunque, perciò, la riunione di tutti gli enti, l'ente infinito? — No; perchè dal non essere appunto veruna cosa non potrà mai derivare ch'ei sia tutte le cose; e perchè tutte le cose, essendo finite, quando si uniscano, si limiteranno a vicenda, e quindi distruggeranno l'infinito.

II

Tuttavia (potrebbe qualcuno obiettare; e a questo forse alludeva il critico del periodico già citato), tuttavia, negando la possibilità del numero infinito, si viene a negare eziandio la possibilità della creazione ab aeterno, contro la dottrina scolastica, la quale per bocca di S. Tommaso insegnava, come già vedemmo, che « mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile »; e che provarsi a dimostrarlo con ragioni di qual si voglia specie sarebbe un dar « materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt. »

Noi rispondiamo che tutta la Scolastica no, non si trova d'accordo su questo punto, perchè, ad esempio, Alberto Magno maestro di S. Tommaso [2], e altri celebri dottori tennero per assurda la creazione di un mondo eterno.

Anzi i teologi del Medio Evo, se deve credersi all'Hurter [3], rigettarono con unanime consenso quell'opinione; e gli stessi seguaci dell'Angelico Dottore, che vennero poi, esponendo e difendendo la teorica sulla creazione ab aeterno, portarono argomenti, che talora van contro al loro medesimo pensiero, e giungono a conseguenze insostenibili e fallaci. Il Suarez, giustamente denominato il Dottore esimio, professa e propugna l'opinione di alcuni circa la possibilità della creazione eterna, ma ne rileva un corollario, che gli sarebbe dovuto bastare ad abbandonarla.

[1] Dante, *Paradiso*, c. IV, v. 132.

[2] V. Rossignoli, *Principii di Fil. sec. la dottr. di S. Tommaso in armonia collo stato presente della cultura.* Torino, IIIª edz., 1892, n. 293, pag. 363.

[3] H. Hurter, *Theologiae Specialis*, Pars Iª, Tract. VI, n. 294. Ediz. 7, pag. 220. — V. pure Zigliara, *Sum. Phil.*, vol. I, lib. I, c. III, a. 2.

Posto il mondo eterno (sia pure *per participationem* e non *per essentiam*), ne segue che la sua esistenza escluda tuttociò che *motum et successionem requirit:* perchè nulla di ciò che importa una successione, un moto qualsiasi, *esse non potest ex aeternitate.*

E lo dichiara vie meglio in appresso. « Necessarium est rem quamcumque ab aeterno creatam omnino immutatam manere per infinitum tempus, tam in substantia, quam in accidentibus omnibus, cum quibus creata est; quia omnia illa sunt aeterna, ideoque ex ea parte infinita in duratione secundum totam realitatem, vel modum realem, in quo ab aeterno creata sunt : ergo necesse est ut pro infinita duratione immutata maneant. » Ma tolta ogni succesione, è tolto insieme il tempo; e quello che il Suarez chiama *tempus infinitum* è un tempo che esclude l'essenza del tempo (la successione), un tempo che non è tempo, ma eternità; onde la locuzione *per infinitum tempus* sarebbe un'antilogia, ove non s'interpetrasse *in aeternum.* Ora, totto il tempo ed il moto, dov'è più il mondo? Ed un mondo senza tempo e senza moto che mondo sarebbe? Non il nostro, certamente. Sarebbe un mondo di natura affatto diverso dal nostro, ossia, come il Suarez medesimo confessa, un mondo *praeternaturale.*Ma non v'ha dubbio che nella questione dell'eternità o temporaneità del mondo trattasi propriamente ed unicamente del mondo naturale, di quel solo ed unico che ci è noto, e di cui possiamo discorrere. Dunque la possibilità della creazione eterna potrà per avventura sostenersi in riguardo ad un mondo immaginario, ma non può riferirsi al mondo reale [1].

La scuola francescana, la quale è pur ricca di tante glorie, dice col serafico S. Bonaventura essere impossibile che il creato sia eterno, e crede che la contraria opinione, come sgorga da un cattivo principio, così meni a pessime conseguenze : *Iste error et malum habet initium et pessimum finem* [2].

Anzi, un illustre rappresentante della scuola francescana in Italia, il lettore P. Frediano Giannini, dei Minori, aggiunge che che il teorema della impossibilità di una creazione eterna era, nell'ordine minoritico, ormai divenuto così comune, che già pareva avesse cessato di essere un'opinione, per convertirsi in tesi incontrastata della filosofia cristiana. Ma alcuni recenti crederon bene di rinnovellare l'opinione tomistica sulla possibilità d'una creatura eterna, e quindi i Francescani debbono affrettarsi a difendere nelle scuole loro la opinione di S. Bonaventura, perchè è cosa grave il decidere se uno dei più grandi attributi di Dio, l'eternità, possa competere alle creature [3].

[1] Suarez, *Disput. Metaph.* XX, Sect. v, n. 16-18. — A. Franchi, *Ultima Critica,* Parte III, n. 609, pag. 236.

[2] S. Bonaventura, *Sent.* II, Dist. I, q. II. — Dist. II, a. I, q. II.

[3] Giannini, *Studii sulla Scuola Francescana.* Siena, 1895, cap. VII, n. 5, pag. 191 e seg.

Certo, intorno alle opinioni disputabili, che si ebbero sempre nella Chiesa e sempre si avranno, finchè la verità non si manifesti con evidenza ineluttabile, o l'autorità competente non decida la questione, S. Tommaso et S. Bonaventura furono differenti, com'erano differenti i loro caratteri, e i fondatori dei loro ordini, S. Domenico e S. Francesco : chè

L'un fu tutto serafico in ardore,
L'altro per sapienza in terra fue
Di cherubica luce uno splendore [1].

Ma, non ostante tale diversità, i due santi fondatori e gli ordini novelli, appunto perchè « ad un fine fur l'opere loro » mantennero sempre fra di sè una pace inalterata ; come fra i due illustri antagonisti, S. Tommaso e S. Bonaventura, non si vide mai sorgere una lite. E invero, essendo essi legati insieme da una sincera amicizia e dal vincolo possente della cristiana carità, stettero anche uniti per un comune interesse, cioè per l'interesse dei loro religiosi sodalizi, aggrediti con tanta violenza dalla fazione dei dottori universitarii [2].

Nè le opinioni diverse guastano la scienza, che è una in se stessa, cioè nell'affermazione delle verità evidenti ed universalmente consentite ; varia nella soluzione di certi problemi, non ancora chiariti sufficientemente. Così le scuole diverse non recano disonore o nota di biasimo ai loro capi, nè dal piacere più una opinione che un'altra può argomentarsi la bruttezza delle rimanenti. A chi per poco conosca la storia delle arti in Italia, dice il sopra lodato Giannini, è ben noto che la pittura, a mo' d'esempio, conta diverse scuole, come la fiorentina, la senese, l'umbra, la bolognese, la veneziana ; alle quali appartennero artisti sommi, come un Beato Angelico, un Perugino, un Francia, un Tiziano. Ma le pitture di questi sommi, appartenenti a diverse scuole, in che mai differiscono? Forse in questo, che le pitture degli uni sono belle, e quelle degli altri brutte ? Mai no ; perchè una pittura brutta è negazione dell'arte, che con tanti plausi fu esercitata da tutti quei valentuomini. La pittura brutta non fa una scuola : auzi non è neanche vera pittura, ma uno scorbio. Invece le pitture de' veri artisti sono tutte belle, benchè diverse nella maniera, negli scorci, nelle lumeggiature, nel colorito e va dicendo ; e appunto da queste diversità si distinguono le varie scuole pittoriche, le quali tutte, pur convenendo nelle essenziali ragioni della bellezza, senza le quali nulla d'artistico potrebbe prodursi, variano poi di accorgimenti e di metodo nel concepire e nel ritrar col pennello le immagini estetiche [3].

[1] Dante, *Paradiso*, cap. XI, v.37 e seg.
[2] V. B. Haureau, *Histoire de la Philosophie scolastique*, IIa Parte, to IIo, cap. XV, presso Giannini, *Studi sulla Scuola Francescana*, cap. I, n. 12, p. 35.
[3] Giannini, *Opera citata*, cap. III, n. 5, p. 75-76.

Le dissensioni o discordie, quando sono di quelle varietà che s'accordano nell'unità, come le varie note in un'armonia, sono pur condizioni naturali nella vita, sì nel mondo fisico e sì nel mondo morale: quindi non repugnano, ma convengono all'unità reale ed universale della Chiesa.

Nello stesso modo, quando il fabbro percuote il ferro arroventato, schizzano scintille in iscompiglio. Vi pare un impeto disordinato, uno sfavillare a caso e non è: perchè il Naturalista vi scuopre un ordine di leggi determinate variamente dalla natura e forma del metallo, e dal modo della percossa [1].

Pure, insistono alcuni, checchè voglia dirsi di S. Bonaventura, di Alberto Magno e di altri, S. Tommaso è contro di voi; ora l'avere S. Tommaso per avversario è già un far temere della causa che si sostiene. — Quantunque l'autorità in Filosofia non sia argomento ineluttabile di certezza, perchè *amicus Plato, amicus Cicero, sed magis amica veritas;* non ostante, lo confessiamo, il nome di S. Tommaso è così venerabile, e il peso della sua opinione è così grande, da far cader la penna di mano a chi osasse ribellarsi contro lui. É vero, tuttavia, che il Pontefice Benedetto XIV nella Costituzione *Sollicita ac provida,* non dubitò di asserire che è lecito, nelle cose opinabili, pensare diversamente dal dottore angelico; è vero che il S. Padre Leone XIII nella Enciclica *Aeterni Patris* del 4 Agosto 1879 insegnava non doversi seguire il tomismo in ciò che avesse di falso manifestamente; e che il celebre Farges, dopo aver detto che « Aristote croyait au mouvement éternel de la matière », soggiunge pure, non peccando di riverenza accessiva, che « S. Thomas, qui nous paraît beaucoup trop indulgent pour cette opinion, en admettait au moins la possibilité absolue [2]. »

I più illustri Padri della Chiesa latina e della Chiesa greca sostennero (è pur vero) che niuna cosa poteva esser creata da Dio fin dall'eternità, perchè ogni cosa creata si fa dal nulla, e ciò che si fa dal nulla ha un principio nel tempo. Così dicono S. Giustino, S. Atanasio, S. Gregorio Nisseno, S. Basilio, S. Metodio, S. Cirillo Alessandrino, Tertulliano, S. Agostino [3] e molti altri, i quali, appunto come S. Giustino, si servono al loro scopo dell'argomento, tratto dall'impossibilità del numero infinito.

[1] V. Aus. Franchi, *Ultima Critica,* Parte III, p. 159, n. 580. — Aug. Conti, *Storia della Filosofia,* Parte I, Prelez. Firenze, 1882.

[2] Farges, *loc. cit., Sciences philosophiques,* IV[e] Sect., pag. 29.

[3] S. Giustino contro Aristotile, *Confut.* 31. — S. Atanasio nella II[a] *Orazione contro gli Ariani,* pag. 158, 180, 203, etc. — S. Gregorio Nisseno nel I[o] *Libro contro Eunomio,* ediz. Gret., pag. 96. — S. Basilio, *libro* II *cont. Eunom.*, p. 55.— S. Metodio, *contr. Origene* (apud Phot. cod. 235, p. 496). — Cirillo Alessandrino, nel *Tesoro,* lib. XXXII, p. 302. — Tertulliano, *Contro Hermogene,* c. IV, e *contro Marcione,* cap. XXII. — S. Agostino nel libro XII della *Città di Dio,* cap. XV. — *Contro Feliciano,* tomo VI, cap. VII. — Petau, *Theologicorum Dogmatum,* tomo I, lib. III, cap. VI. Ediz. di Venezia, 1745, pag. 145 e seguenti.

Tuttavia, io per me sto contento, quando so di trovarmi d'accordo con S. Tommaso, perchè allora son quasi certo di non sbagliare; e però nella questione nostra, dopo lungo studio, ho il piacere di aver trovato che S. Tommaso 1° non si oppone all'argomento matematico, quale da noi è stato esposto, in prova dell'esistenza di Dio, sibbene lo conferma mirabilmente; 2° non decide la questione della possibilità di una creazione fatta ab aeterno; 3° in ogni caso, quand'anche egli inclinasse a deciderla in senso affermativo, non toglierebbe nulla alla evidente impossibilità del numero infinito. Vediamolo per sommi capi.

III

Il S. Dottore prova magistralmente che nelle cause *per se* non può darsi processo in infinito, e dimostra il suo assunto per parti, spiegando che non si dà processo in infinito [1] nelle cause finali [2], nelle cause efficienti [3], nelle cause del male [4], nell'ordine stesso della cognizione umana. Appoggia poi la dimostrazione dell'esistenza di Dio (sia che voglia ricavarla dal moto, o dalla ragione di causa efficiente), sul principio che non può darsi processo in infinito, « quia sic non esset aliquod primum movens et per consequens nec aliquod aliud movens [5]. » Segue in ciò il suo maestro Aristotele, il quale insegnava anch'esso « quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum [6] » e conferma così quanto disse S. Agostino : I beni particolari, che noi amiamo, si proseguono come particelle di un bene immenso, ovvero della felicità ; ciò, che noi conosciamo nelle scienze, non è intelligibile, se non perchè vien rischiarato da un altro lume, che alle verità è come il sole ; senza assiomi non v'ha disciplina, e senza l'immobile non v'ha moto. Il dito, per mo' d'esempio, non si muove, se non quando la mano rispetto ad esso è ferma ; e così dicasi del gomito rispetto al braccio, della spalla rispetto al gomito, del busto rispetto alla spalla, dei fianchi rispetto al busto, e così via. Se vogliamo camminare, non possiamo sollevare un piede, se l'altro non è fermo, e non sostiene tutto il corpo, finchè il piede che è mosso, posandosi, non divenga immobile. In una parola, ogni atto dell'intendere, ogni spinta delle membra riceve l'impulso da un punto fermo, che sorregge tutti gli sforzi, perchè, nei mobili, all'infinito non si può andare [7].

[1] Iª IIæ, quaest. I, art. 4 ad 2.
[2] Iª P., quaest. II, art. 3.
[3] Iª P., quaest. XLIX, art. 3 ad 6.
[4] Iª P., quaest. LXXXVI, art. 2. — Iª IIæ, quaest. I, art. 4 ad 2. — Cfr. Arist., *Posteriorum* I. Text. 6. Tom. I.
[5] Iª P., quaest. II, art. 3. Resp. *prima autem.* — Iª IIæ, q. I, art. 4 in corp.
[6] Arist., in *Octavo Physic.*, text. 24, tom. II e I *id.*, text. 6, tom. I.
[7] S. Aug., *Soliloq.* Lib. I, c. V. — *De Genesi ad lit.*, lib. VIII, c. XXI, 41.

Come la fronda, che flette la cima
Nel transito del vento, e poi si leva
Per la propria virtù che la sublima [1].

È vero che S. Tommaso insegna che le cause per accidens ammettono un processo infinito; ma bisogna capir bene il significato delle sue parole; le quali non altro vogliono intendere, che qui si tratta di un infinito *sincategorematico,* como dicevano gli scolastici, dal greco σύν (con) χατηγορέω (affermo, predico, dichiaro) cioè non di tale infinito, che abbia in sè tutto quanto si richiede all'infinità, ovvero escluda la remozione di ogni limite, come sarebbe l'infinito *categorematico;* ma si tratta di una potenza, che può sempre crescere, per quanto nuove parti finite le si aggiungano, senza che ella mai arrivi all'infinito vero e proprio. Laonde, l'infinito *categorematico,* o assoluto, non può mai darsi in *rerum natura,* secondo Aristotele, come provasi evidetemente dalle sue opere, e come spiegano tutti i suoi commentatori. Quindi per questo stesso che Dio può creare sempre cose maggiori, non mai giungerà a creare un numero infinito categoricamente.

Non già, perchè Dio non possa fare tutte le cose, che hanno ragione di ente, ma perchè l'assurdo, o la negazione dell'ente, non può esser fatto [2]. Perciò S. Tommaso, quando dice che « in his, quae per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere », intende precisamente di parlare dell'indefinito: tanto è vero, che aggiunge: « Accidit autem quantitati, aut numero praeexistenti, in quantum huiusmodi (si noti bene) quod ei addatur quantitas, aut unitas. » Laonde, in tal senso, e non in altro, si dà il numero infinito, in quanto, cioè, questo, al contrario dell'infinito simpliciter, è sempre capace d'aumento e di diminuzione. « Unde in huiusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum [3]. »

Con S. Tommaso concordano poi in questo tutti i Santi Padri, dai quali si dichiara e apparisce nettamente la vera nozione d'infinito, confusa da' Pagani con l'indefinito delle generalità astratte. « Dall'amministrazione di tutto il mondo e dal governo dell'anime stesse, dice S. Agostino [4], intendi il Creatore; ma ricordati che il Creatore, essendo l'ente in sè e da sè, non ha confine. » E in altro luogo, riferendosi ad Anassagora, aggiunge: « Nè incongruamente Dio si dice infinito, non per ispazii, ma per potenza, che non sì può comprendere da mente umana; nè già infinito, quasi la sapienza sia alcun che d'informe

[1] Dante, *Paradiso,* c. XXVI, v. 85 e seg.
[2] Arist., III *Ph.*, t. LVIII. — Cfr. Henr. Steph. T. I *Thes. græc. Columna* 32. — Albertinus, *De praed. Quant.* d. 4 quaest. — Conimb. Rub. Tol. *in cit. locum Arist.;* Lorin, in *Introduct.*, c. I. — Reeb. *Thes. Philosoph.* c. Parisiis, 1875, p. 33.
[3] S. Th., *Summa contra Gent.*, c. XXV.
[4] S. Agost., *Serm.* 197.

(ecco l'infinito de' Gentili), come avviene de' corpi, che sono infiniti se sono informi. Ma nulla di finito è paragonabile all'infinito [1]. »

La parola d'*indefinito* mancando a' Greci ed a' Latini, accadde che i Padri, e anche i Dottori, chiamino infinite certe creature, per esempio l'anima nostra e l'immaginazione, in quanto esse non hanno confine a trascorrere di concetto in concetto e d'immagine in immagine; o si dice infinito l'intelletto, infiniti gli Angeli, perchè non legati a organo corporeo, non confinati dal corpo [2]. Il che vien detto anche da noi nel parlare men rigoroso e più consueto. Per istabilire chiara la differenza tra l'infinito de' Pagani, o indefinito, e l'infinito vero, i Padri e in ispecie S. Agostino dicono che l'infinito è finito a sè; perchè l'intelletto divino comprende se stesso, « quod autem se comprehendit finitum est sibi [3].» Il che significa, che non è indeterminato, ma determinato; determinato non per limiti d'essenza, quando si tratti del divino intelletto; ma perchè è un'essenza infinita che infinitamente si comprende.

Le quali considerazioni se avesse fatte il Ritter sì dotto, non avrebbe accusati di contradizione e di errore Sant'Agostino ed altri Padri [4].

Se il mondo fosse eterno, cioè senza principio, sarebbe anche necessario ed infinito, e restando composto di parti, perchè materiale, anche queste parti sarebbero infinite : ma Aristotile e S. Tommaso insegnano con la retta ragione che un infinito risultante di parti è cosa assurda, perchè, altrimenti « dovrebbero porsi infinite volte tutte singole le parti dell'infinito, e quindi il tutto non sarebbe maggiore della parte [5]. »

Inoltre S. Tommaso, checchè egli pensì di altre questioni secondarie, sopra cui posson vedersi i *commenti* del Ferrarese [6], spiega chiaro in più luoghi delle sue opere, e sempre senza esitare, che « è impossibile il numero infinito in atto, perchè ogni moltitudine bisogna che si trovi in qualchè specie di moltitudine, e ogni specie di moltitudine è secondo la specie dei numeri. Ma niuna specie di numeri è infinita, perchè ciascun numero è la molitudine misurata per l'unità. (*E le due questioni distinte dal critico?...*) Quindi è impossibile che vi sia una moltitudine infinita in atto, sive per se, sive per accidens », cioè una moltitudine infinita per natura sua, o per caso che la rende tale, « sive intensive vel extensive, sive secundum quantitatem continuam, sive discretam [7]. »

Ma gl'increduli d'oggi, atei e materialisti dichiarati, negano il prin-

[1] *Enarr. in Ps.* XXXVI, II, § 17.
[2] S. Thom., *Sum. Theol.* P. I[a], passim.
[3] *De divin. quaest.*, oct. trib. 15.
[4] V. Conti, *Storia della Filosofia*, Parte I, Lez. XXIV, n. 11.
[5] S. Th., *Sum. Theol.*, loc. cit. supra. Cfr. I[am] P., quaest. VII, art. 4. — Arist., *Physicor.*, t. LXXII. — *Coel.* I, t. CXXX. — S. Thom., *Lect.* XXIX.
[6] D. Th. Aq., *Sum. cont. gent. cum Comm.* F. Franc. De Sylvestris, Ferr. Lib. II, c. XXXVIII, 81.
[7] S. Thom., *Sum. Theol.*, I[a] P. Quaest. VII, art. 4. — *Quaest. de Verit.*, Q. II, art. 10. — *Quod.* IX, a. 1. — *Sent.*, Dist. 43, q. I, art. 1 ad 5.

cipio d'ogni cosa, ammettono soltanto la materia, e questa vogliono necessaria nella natura, assoluta nell'esistenza, eterna nella durata, infinita nell'estensione [1]. Dunque è evidente che essi suppongono anche il numero infinito, contro l'argomentazione di S. Tommaso, e cadono quindi nell'assurdo, come noi avevamo proposto di mostrare.

CAPITOLO III°

La Creazione Eterna.

I

Obiettano, contro quanti fu stabilito negli articoli precedenti, che, ricorrendo alla possibilità di una creazione eterna, qual viene ammessa da S. Tommaso, l'argomento del numero infinito non ha più valore; e noi rispondiamo che, siccomo l'argomento del numero infinito, anche per S. Tommaso, ha un gran valore, così la possibilità di una creazione eterna si dovrebbe escludere a priori, posto veramente che S. Tommaso la insegnasse: perchè l'avrebbe insegnata con suo grave errore. E difatti l'illustre filosofo Augusto Conti così scrive [2]: « E'da notare che S. Tommaso credè possibile la creazione ab eterno, quantunque si sappia per fede, egli dice, che la creazione fu nel tempo; errore che fu preso dalle dottrine di Aristotile, il quale faceva eterno il mondo, ma che i Filosofi cristiani prima e poi honno rigettato; perchè, secondo i principii di S. Tommaso stesso, se il tempo è numerabile, non può essere infinito. L'Angelico Dottore credè che il mondo potrebb'essere creato ab eterno, e che non sappiamo per via di ragione il cominciare di esso nel tempo, sì per la Rivelazione; mentre noi sappiamo, per contrario, che se la mente non può conoscere qual fosse il momento primo della natura, chè tal momento fu liberamente posto da Dio, può conoscere bensì che un momento primo ci fu di necessità. »

Ad ogni modo, noi riferendo l'argomento matematico, contro gli atei e gl'increduli d'ogni fatta, i quali non ammettono creazione di veruna specie, avremmo ottenuto il nostro intento, e saremmo fuori d'ogni causa. Ma ci rincresce di sentir dire che S. Tommaso è caduto in un grave sbaglio; e quindi, così per un atto di supererogazione, e per

[1] V. Moleschott, *I Regolatori della vita.* — *La circ. della vita.* — Du Bois-Reymond, *Actualités scientifiques.* — Büchner, *Forza e materia.* — Herzen, *Vita e Nutrizione.* — Tyndal, *Actualites scientifiques.* — Trezza, *Confessioni di uno scettico.* — Ercole, *Prolus.* inserita nella *Rivista di scienze e arti.* — Canestrini, *Origine dell'uomo.* — De Filippi, *Dissertazioni.* — Feuerbach, *Trenta lezioni sulla essenza della Religione.* — Cecchi, *Guida allo studio della Filosofia.* — Romiti, *Il concetto materialistico della vita;* e mille altri.

[2] *Storia della Filosofia.* Vol. II, Lez. IX, n. 23. — Lez. XXIV, n. 21.

l'ossequio, che abbiamo al gran maestro, proseguiamo il nostro studio, non a difesa di lui che non ne ha bisogno, ma a conferma di quanto accennammo fin da principio, cioè che S. Tommaso non insegnò mai apertamente l'errore che gli viene imputato.

II

L'Angelico Dottore spiega che il mondo non è eterno e non può essere, non dandosi niuna cosa eterna fuori di Dio [1]. Dimostra pure che tal verità non solo è domma di fede, ma che l'opposto non si può nemmeno difendere con argomenti di qualche peso; che se, ciò non ostante, Aristotile recava in favore della eternità del mondo alcune ragioni queste « non sunt demonstrativae simpliciter, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere, secundum *quosdam modos in veritate impossibiles*. Et hoc apparet ex tribus. *Primo* quidem, quia tam in 8 *Physicor.* quam in 1 *de Coel.,* praemittit quasdam opiniones, ut Anax. et Emp. et Plat. contra quos rationes contradictorias inducit. *Secundo,* quia ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum. Quod non est demonstratoris, sed *probabiliter* persuadentis. *Tertio* quia expresse dicit in I lib. *Topic.* quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus : ut, utrum mundus sit aeternus. » Teniamo a mente queste osservazioni, perchè ci faranno comodo in seguito.

Resta dunque non esser necessario che le cose siano state create *ab aeterno;* perchè se in vero è necessario che ogni creatura, od anco una sola creatura, sia, bisogna che questa necessità le venga o da sé medesima, o da un altro. Da sè certamente non può averla : è stato infatti dimostrato [2] da S. Tommaso che ogni ente deve provenire da un ente primo.

Ma ciò che non ha l'essere da se stesso, è impossibile che abbia la necessità di essere da sè; perchè quel che è necessario che sia, è impossibile che non sia; e così ciò che ha da sè la necessità di essere, ha da sè di non potere essere non ente, e così di essere ente. Se poi questa necessità della creatura vien da un altro, bisogna che venga da qualche cagione che sia estrinseca, la quale nel caso nostro sarebbe Dio; mentre Dio è libero di creare, o non creare [3].

Dante Alighieri, discepolo di S. Tommaso, così cantava :

Non per avere in sè di bene acquisto,
Ch'esser non può, ma perchè suo splendore
Potesse, risplendendo, dir : sussisto;

[1] *Summa Theol.*, I[a] P., quaest. XLVI, art. 1. *Sed contra.*
[2] *Summa contra Gent.* Lib. II, c. XV.
[3] *Id.* Lib. II, cap. XXXI in principio.

In sua eternità di tempo fuore,
Fuor d'ogni altro comprender come i piacque,
S'aperse in nuovi amor l'eterno amore.
Nè prima, quasi torpente si giacque;
Che nè PRIMA, nè POSCIA procedette
Lo discorrer di Dio sovra quest'acque [1].

Prosegue S. Tommaso, dicendo che il cominciamento del mondo è un articolo di fede e quindi non si può dimostrare colla ragione [2], perchè secondo la sua sentenza (alla quale altri dottori contradicono) non è possibile che la stessa cosa sia creduta e veduta dal medesimo e sotto il medesimo rispetto [3].

Come conseguenza di questo principio viene che le ragioni colle quali alcuni (avverte il santo Dottore) si sforzano di mostrare il mondo non essere eterno, non possano concludere necessariamente, sebbene presentino una probabilità [4].

Da queste parole si ricava che S. Tommaso espone le ragioni di *alcuni,* i quali potevano benissimo essersi ingannati, senza che perciò la causa da loro difesa fosse cattiva. E infatti, in altro luogo, dove si dibatte la medesima quistione [5], dice chi siano questi *alcuni,* e come rispondan loro quelli, i quali volevano il mondo eterno, ad esempio, Algazele ed altri siffatti.

Dunque il Santo Dottore nella presente controversia non ci mette nulla di suo; non esclude che altre ragioni si possano da altri e in seguito escogitare, le quali diano la questione vinta : e quando risponde agli argomenti opposti, lo fa non con argomenti proprii, ma con le parole stesse degli avversarii, i quali, si noti, partono dal principio falso, e combattuto da S. Tommaso, che il mondo sia eterno, e che ciò si possa dimostrare. Non ostante tutto ciò, il Santo Dottore non rigetta come false quelle ragioni; le chiama anzi probabili, e dice solo che il piú forte argomento se ritrae dalla rivelazione.

Ecco le sue parole : « Queste ragioni però, come quelle che non concludono di necessità, sebbene presentino una *probabilità,* basta solo toccarle, tanto e quanto non sembri che la verità cattolica sia fondata su delle vane ragioni, e non piuttosto sulla solidissima dottrina di Dio; e però apparisce conveniente esporre come rispondano loro quei che sostennero la eternità del mondo [6]. »

[1] *Paradiso,* canto XXIX, v. 13 e seg.
[2] *Summa Theol.,* Iª P., quaest. XLVI, art. 2. *Sed contra.*
[3] *Id.* IIª IIæ, quaest. I, art. 5.
[4] *Summa contra Gent.* Lib. II, cap. XXXVIII.
[5] *Summa Theol.,* Iª P., quaest. XLVI, art. 2.
[6] *Summa contra Gentes,* loc. supra citato.

III

E se in prova del nostro assunto ci fosse tuttavia bisogno di altri argomenti, noi li possiamo ricavare dal medesimo S. Tommaso.

Egli infatti, dopo avere esposte le « ragioni colle quali *alcuni* si sforzano di mostrare il mondo non essere eterno » dà talvolta certe risposte, le quali stanno in contradizione coi principii di lui medesimo, non solo, ma della dottrina cattolica eziandio. E ciò prova che tali soluzioni non son sue. Rechiamone qualche esempio.

La ragione dei contradittori diceva : « Se il mondo fosse eterno, ne segue che sì farebbero giunte all'infinito, aggiungendo ai giorni, o ai giri solari, passati, giorni e giri nuovi ogni dì [1]. »

E S. Tommaso risponde : « Questo argomento è debole. Nulla invero proibisce che si faccia all'infinito una giunta da quella parte che è finito. Dal porre poi il tempo eterno, ne conseguita che questo sia infinito dalla parte del *prima,* finito da quella del *dopo,* perocchè il presente è termine del passato. »

Or questa è la risposta di Aristotile e degli antichi, i quali, ignorando la creazione, non differenziarono bene l'infinito dall'indefinito; talchè non si vide che il tempo può essere indefinito, non infinito; che se fosse infinito sarebbe eterno; e se eterno uguale a Dio; perchè non si dà un infinito minore dell'infinito. Quindi non si riesce a capire come S. Tommaso, il quale stabilì a meraviglia l'infinità e l'eternità, credesse poi con Aristotile che d'un tal quale infinito, unilaterale a dir così, fosse capace anche il finito, come l'infinita divisibilità della materia. Vuolsi osservare eziandio coi moderni filosofi cristiani [2] che Dio, nulla operando che stia in opposizione con le sue necessarie proprietà, dee lasciar nelle creature, da lui essenzialmente dipendenti, tutti i contrassegni della loro contingenza naturale. Or la nota essenziale della contingenza per un ente si è quella di non essere stato sempre, perocchè l'ente eterno potrebbe quasi sembrare una necessaria emanazione della divinità : fa mestieri quindi che Dio mostri di bastare talmente a se stesso, da poter far di meno della sua opera, per una intera eternità. Ma qui bisogna guardarsi da un'illusione della fantasia, la quale mettendo il velo all'intelletto, ci suggerisce questa domanda : Se Dio, senza fare il mondo eterno, potea crearlo mille milioni di secoli più presto di quel che la fece, perchè mandare sì in lungo la creazione di un opera, la quale gli apporta tanta gloria? Rispondiamo non esser vero che Dio l'abbia mandata sì in lungo, come si dice, perchè il presto e il tardi, come proprii del tempo, non hanno veruna attinenza colla

[1] *Summa contra Gentes.* Lib. II, cap. XXXVIII.
[2] V. Malebranche, *Dialoghi sulla Metafisica,* Dialogo VII.

eternità. Quando il mondo fosse stato creato anche mille milioni di secoli più presto, si potrebbe far sempre la medesima domanda, e ripeterla in infinito: perciò non può dirsi che Dio abbia creata troppo tardi l'opera sua, quando doveva a questa necessariamente precedere un' eternità, rispetto alla quale non anticipano, nè ritardano, il presto o il tardi di mille milioni di secoli. « Se Dio, adunque, volle manifestare la sua gloria nelle creature, dice il Cornoldi, con le creature e per le creature, per questa si richiede il *tempo*, che è la *misura del moto e delle operazioni delle creature mutabili* [1]. » Orbene, concludiamo noi, le cose, prima che venissero fatte, non potevano essere eterne, perchè chi non è, a più forte ragione non ha l'eternità; appena fatte, nacque subito il tempo, e quindi elle non poterono esser create nell'eternità. Il domandare, perciò, come mai Dio non creasse più presto le cose, è una richiesta puerile; poiche, supponendo che da oggi al principio della creazione siano scorsi 6.000 anni, questi 6.000 anni, nè più nè meno, sarebbero scorsi egualmente, se la creazione, nel nostro modo d'intendere, fosse cominciata molto prima; perchè più tempo di quel che è passato, dal principio delle cose a noi, non poteva passare; e quando i due estremi di una linea si portano più avanti o più indietro, a ugual distanza fra di loro, tale distanza non cresce, nè diminuisce mai. Posti questi principii, che a noi sembrano indubitabili, ascoltisi ora S. Tommaso, e si vedrà se egli ci sia favorevole, o contrario.

« Non si deve prendere alcuna diversità di parti di qualsivoglia durata, avanti il principio di tutte le creature, poichè il niente non ha durata, nè misura. La durata di Dio, però, che è l'eternita, non ha parti, ma è semplice affatto; non avendo nè prima nè poi; essendo Dio immobile, come fu chiarito al lib. I, cap. XIII.

« Non si può dunque paragonare il principio di tutte quante le creature ad alcune cose diverse, determinate in una qualche misura preesistente, rimpetto alle quali il principio delle creature possa stare in modo simile o dissimile, tal che sia necessario che sia presso l'agente la ragione, perchè in questo determinato momento di quella durata abbia prodotto in essere la creatura, e non in un momento precedente, o posteriore; la qual ragione si richiederebbe, infatti, se una durata divisibile di parti vi fosse al di là della produzione del creato universo: come avviene negli agenti particolari, da cui si produce l'effetto nel tempo, ma non il tempo stesso. Ma Dio produsse insieme e creatura e tempo. Non è dunque da considerare la ragione perchè *ora* e *non prima,* ma solamente *perchè non sempre;* come apparisce per ragione del simile quanto al luogo; conciossiachè i corpi particolari, come son prodotti in un tempo determinato, cosi pure in un determi-

[1] Cornoldi, *Prolegomeni ecc.* e *Trattato dell'esistenza di Dio.* Bologna, 1877, pag. 544.

nato luogo; e perocchè hanno fuori di sè tempo e luogo, onde son contenuti, bisogna vi sia una ragione, per cui son prodotti piuttosto in questo luogo e tempo, che in altri [1]. »

E altrove « Il *prima* che diciamo, avanti che il tempo fosse, non pone alcuna parte di tempo in realtà, ma solo nell'immaginazione; perocché quando diciamo : il tempo ha l'essere dopo il non essere, intendiamo che non vi ha alcuna parte di tempo avanti questo ora determinato; come quando diciamo chè nulla havvi sopra il cielo, non intendiamo che siavi altro luogo fuori del cielo, che possa dirsi sopra rispetto al cielo, ma che non vi è luogo superiore a quello. Ma nell'un caso e nell'altro, può l'immaginazione apporre una qualche misura alla cosa esistente, per ragione di cui siccome non si può ammettere *quantità infinita* di corpo, come nel terzo dei Fisici è detto (text. Comm. 60), così nè il tempo in eterno [2]. » « Quindi dee dirsì che prima del mondo il tempo non esisteva e che soltanto si figura coll'immaginazione; come avviene per lo spazio immaginario, il quale la fantasia ci dipinge immenso, ma non è [3]. »

IV

Ma una prova irrefragabile che il S. Dottore in questa materia non espone le ragioni proprie, sibbene le ragioni di coloro, i quali ammettevano il mondo eterno, e per conseguenza erano in errore, si ricava da un altro luogo [4].

Esposta l'obiezione che « se il mondo fosse eterno, ne conseguita che sarebbero pure infinite, ossia di uomini infiniti passati, le anime immortali », S. Tommaso così risponde : « Quel che si obietta poi circa le anime è più difficile; (*e se lo dice egli, dev'essere difficile davvero!*) ma tuttavia la ragione non è utile gran fatto, perchè molte cose suppone. (Intendi : suppone molte cose da dimonstrare).

« Alcuni in vero di coloro, che *sostengono l'eternità del mondo,* poser pure che le anime umane non son posteriori al corpo, ovvero si corrompono col corpo; alcuni poi dissero che delle anime non resta se non l'intelletto separato e agente, secondo certi, o secondo altri anche il possibile; certi pure posero la circolazione nelle anime, dicendo che le anime stesse dopo secoli ritornano nei corpi; altri poi non reputano inconveniente che vi siano alcuni infiniti in atto, nelle cose che hanno ordine. »

Così dicono i *fautori dell'eternità del mondo,* non S. Tommaso, il

[1] *Summ. contra Gent.*, loc. super cit. Cfr. *Quaest. disp. De Pot.* Q. III, art. 2 et 3.
[2] *Id., Id.* Lib. II, cap. XXXVI.
[3] Cfr. *Quaest. disp.* cit. supra.
[4] *Summa contra Gent.* Lib. II, cap. XXXVIII. — Cfr. *Summ. Theol.*, Iª P., q. XLVI, art. 2.

quale ha già provata, come noi vedemmo, la ripugnanza dei molteplici infiniti in atto, e ha confutato nelle sue opere molte delle altre storte opinioni, contenute in questa ripposta [1].

Ma che dico : nelle sue opere? In questo medesimo luogo, doveva dire; nel punto stesso, in cui S. Tommaso porta gli argomenti contro l'obiezione sopraccennata, pur ne confuta alcuni e li rigetta, mostrandone la patente falsità, e facendo supporre da uno quello che debba pensarsi degli altri. *Et crimine ab uno disce omnes!* Ecco qui : « Ad octavum dicendum, quod hanc rationem *ponentes aeternitatem mundi* multipliciter *effugiunt.* Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in Metaphysica Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens; *sed hoc improbatum est superius,* quaestione VII, articulo 4. »

Chi considerasse superficialmente quell'*effugiunt,* attribuito ai contradittori, crederebbe forse che volesse dire come essi sfuggono, evitano, confutano, sciolgono, rendono vana la difficoltà : e ciò porterebbe la locuzione nell'uso classico, secondo avverte anche il Forcellini. Ma dopo lo schiarimento dello stesso angelico dottore, bisogna invece concludere che l'*effugiunt* significa soltanto che quelli fuggono sì, per iscansare i colpi del nemico, ma senza tuttavia scampare dalle sue mani, o meglio, cercano di fuggire, senza riuscirvi, perchè il loro argomento *improbatum est,* e cadono quindi abbattuti e vinti.

Aggiunge forza al nostro discorso l'argomento del parallelismo, ovvero l'esame e il confronto del passo controverso con altri passi del medesimo autore; se pure può dirsi controverso un luogo così chiaro, come quello che abbiamo riferito qui sopra.

S. Tommaso nell'opuscolo *de aeternitate mundi,* finchè espone e confuta le ragioni di coloro, che inseguavano ai suoi tempi l'impossibilità di una creazione ab aeterno, usa quell'amabile e discreta modestia, la quale gli mette in bocca le parole : *ut credo, quidquid de hoc verum sit,* o simili, e va avanti spedito per la sua strada, in cui non è mio proposito di seguirlo. Ma quando arriva ad esaminare un'obiezione, fondata in certo qual mode sulla ripugnanza del numero infinito, l obiezione cioè, che se il mondo fu sempre, *necesse est modo infinitas animas esse;* allora ondeggia, tituba, si arresta : confessa anzi (secondo già vedemmo altrove) che la cosa *est difficilior;* e difatto le anime essendo immortali, non può più dirsi che elle vengano una dopo l'altra, o formino un infinito *successivo* e quindi *non attuale.* Perciò il santo dottore tronca il nodo, opponendo che *ratio non est ad propositum, quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus; vel tunc etiam*

[1] V. per esempio, *Summ. Theol.*, I^a P., quaest. XLVI, art. 2 ad 8. — Quaest. LXXVI, art. 2. — *Summ. contra Gent.* Lib. II, c. LXXXIII, etc.

potuit hominem facere quando fecit, si etiam totum alium mundum fecisset ab aeterno, et sic non remanerent post corpora animae infinitae [1].

Ma rimarrebbero sempre i corpi, le loro molecole, i loro elementi, i loro atomi, i quali, col moto e coll'esistenza, di cui godono, dall'eternità fino a noi, certo sarebbero già arrivati al numero infinito; perchè cangia la forma, non la materia, la quale non si distrugge e non si altera; nè scema nè cresce mai. E se questa non fosse una verità, ormai resa certa dalla scienza moderna, e provata col mezzo degli equivalenti meccanici e termodinamici, specialmente dal Mayer e da altri, noi la potremmo agevolmente dimostrare coll'autorità degli antichi e del medesimo S. Tommaso. — Ma allora, come mai l'Angelico dottore, col suo acume grandissimo, non previde la istanza che poteva farsi all'obiezione?

La previde, anzi, molto bene, nel luogo stesso che abbiam citato; ma non la sciolse, dicendo che « *praeterea adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita actu* » riserbandosi di trattarne in altro luogo. Ma intanto, nel lasciarla insoluta, viene a concludere che se fosse dimostrato *quod Deus non possit facere ut sint infinita actu,* la obiezione avrebbe valore, e quindi la creazione ab aeterno non sarebbe più da difendersi ragionevolmente.

S. Tommaso fa qui come un geometra (e Leibnizio diffatti lo chiamò il geometra della Filosofia) il quale andando sempre dal noto all'ignoto, non piglia mai per argomento di prova, se non quello, che già fu dimostrato; e invece di usare le ragioni, che verranno spiegate in seguito, lascia puittosto incompiuta la dimostrazione.

Ma poi, nel suo *Commento* sopra i libri delle Sentenze, S. Tommaso prova, come già fece in altre opere sopra citate, che non solo l'infinito ripugna, ma che nemmeno Dio lo può fare, perchè Dio *non potest facere aliquid esse in actu cuius ratio contrarietur facto :* « factum autem contrariatur quod sit aequale Deo : unde Deus non potest facere aequale sibi, et sic non potest facere aliquid quod sit modis omnibus infinitum, et quantum ad extensionem (la quale può riguardare lo spazio e il tempo) et quantum ad intentionem. Existenti vero in actu, in quantum huiusmodi, repugnat esse infinitum, non solum per se, ut quidam dicunt; sed etiam per accidens, vel quocumque modo. » E venendo, quasi a parlar proprio del caso nostro, seguita : « Esse ergo aliquam quantitatem, vel continuam vel discretam, repugnat ei quod est esse infinitum, vel intensive, vel extensive, sive secundum quantitatem continuam, vive secundum discretam. »

E tratta pure esplicitamente del numero, provando, per le medesime ragioni, che non può esser mai infinito [2].

[1] D. Thom. Aquin. *Opusc. Omnia,* Romae, MDLXX. *Op.* XXVII. d, 203, in fine.
[2] *Sent.* Lib. I. Dist. 43. Quaest. unica, art. 4. Edit. cit. p. 39 bis. Tomo XVII. Script. 2.

Ma non soltanto S. Tommaso nega l'esistenza, e la possibilità del numero infinito in atto; ben si serve di quella negazione, provando l'esistenza di Dio: e tanto è lungi dal confutare l'obiezione, di cui sopra parlammo, che l'adopra egli stesso come argomento a dimostrare che il mondo non è eterno. Che si vuole di più? « Si mundus, egli dice, fuit ab aeterno et dies fuerunt ab aeterno et similiter homines infiniti: ergo dies infiniti (o almeno movimenti della materia, o epoche del mondo) praecessissent diem istum, et infinitae animae remanerent a corporibus separatae; quorum utrumque inpossibile est; quia ex primo sequeretur quod infinita essent pertransita, ex secundo autem quod essent infinita simul in actu [1]. »

Nè vale il dire che qui S. Tommaso parla di un mondo increato, perchè gl'inconvenienti, da lui addotti, non derivano per nulla dalla mancanza di creazione, sibbene dall'esistenza della eternità, la quale eternità resterebbe pur sempre nel mondo, anche nell'ipotesi della creazione, quando questa si ponesse ab eterno.

In qual modo si concilia, allora, che l'angelico dottore confuti in un luogo, come obiezione, quello, che in altro luogo propone come argomento? — Si concilia benissimo, osservando, e noi l'abbiamo già fatto, che qui il nostro Santo opera di suo moto, parla per sentenza propria; là fa la parte degli altri ed espone le ragioni di coloro, i quali volevano falsamente dimostrare l'eternita delle cose.

Dunque, concludendo, noi vediamo che anche S. Tommaso riporta l'argomento matematico sopra esposto, lo approva e lo commenda; e per ciò sembra che la lite sia decisa. Dico *sembra,* perchè io non voglio troncar la questione da me medesimo; anzi, intendo sottoporre questo piccolo lovoro al giudizio dei dotti, compreso lo scrittore del Periodico citato in principio: dai quali dotti, quando sia d'uopo, riceverò con gratitudine e con riverenza le sapienti critiche e le giuste osservazioni.

CAPITOLO IV°

Giudizio dei dotti sulla possibilità di una creazione ab aeterno.

Prima di esporre altre considerazioni intorno alla ipotesi, di cui fin qui ci siamo occupati, credo utile di avvertire che i primi filosofi e teologi moderni, senza far torto ai pochi contradittori, sostengon tutti l'impossibilità della creazione ab aeterno e la ripugnanza del numero infinito; fra i quali possono ricordarsi e l'Hurter e lo Stentrup e il Kleutgen e lo Stockl e il Bertini e il Farges e il Jourdain e il Ritter e il

[1] *Sentent.* Lib. II. Dist. 1, art. IV. *Praet.*, pag. 44 bis edi. cit. Tomo XVII. Script. 2.

Knoll e il Lieberman e il Gioberti e il Fiorentino e mille altri. Noi ne citeremo due soli. Ausonio Franchi, nell'*Ultima Critica*[1], della quale la *Civiltà Cattolica* fece amplissimi e meritati elogi, così dice : « L'opinione di S. Tommaso su questo punto rimase adiafora fra li stessi scolastici. I più degli antichi la seguirono, benchè non mancassero alcuni, e di grande autorità, che tennero l'opinione contraria, cioè tennero per assolutamente impossibile l'eternità del mondo. Basti ricordarne due de'più insigni : il maestro stesso dell'Aquinate, Alberto Magno, ed il suo degno amico, S. Bonaventura. Fra i moderni, invece, i più abbandonarono l'opinione di S. Tommaso per professare vie più risolutamente l'opposto; sicché oggimai, salvo i tomisti di più rigida osservanza, é dottrina più comune, fra li stessi seguaci della filosofia cristiana o tradizionale, che l'eternità del mondo repugna in se stessa, e che il cominciamento della sua esistenza è intrinsecamente necessario e matematicamente ineluttabile [2].

Nè sarebbe forse temerità il congetturare, che se nel secolo XIII fossero stati in voga quei sistemi che regnano nel XIX, S. Tommaso non avrebbe tenuta la questione per insolubile, ma l'avrebbe anch'egli decisa. A'suoi dì la creazione temporanea del mondo era credenza e dottrina commune delle scuole come della Chiesa, onde si potea ben disputare ipoteticamente su la possibilità o impossibilità di una creazione ab aeterno, senza tema d'alcun pericolo o pregiudizio del dogma teologico e del teorema filosofico su l'origine reale del mondo. Che se invece S. Tommaso si fosse trovato in mezzo a scuole, ove signoreggia più o meno officialmente una pretesa scienza, la quale spaccia il concetto stesso di creazione per un'assurdità ridicola, e l'eternità del mondo o della materia per una verità assiomatica, oh ! no, la possibilità o impossibilità della creazione ab aeterno non gli sarebbe puì apparsa una questione come suol dirsi accademica, cioè indifferente a risolversi in un senso o nell'altro. Avrebbe tosto anch'egli più e meglio d'ogni altro avvertito e rilevato, come il panteismo o ateismo trascorra facilmente, benchè sofisticamente, da un'eternità possibile all'etèrnità reale del mondo e della materia; come perciò la tesi affermativa della possibilità d'una creazione eterna venga tradutta generalmente in una tesi negativa della creazione stessa e del creatore; e come per conseguente a troncar davvero le radici al panteismo ed ateismo convenga negare risolutamente la possibilità e affermare l'impossibilità di una esistenza eterna del mondo, e riconoscere in questa negazione e affermazione tutto il valore di un teorema metafisicamente e matematicamente dimostrabile e dimostrato. Laonde si

[1] Parte I, capo VII, p. 472-73.

[2] Si badi bene alle importantissime avvertenze dell'esimio scrittore, perchè meritano davvero d'essere considerate.

può ben credere, che egli stesso ravviserebbe i suoi più fidi interpreti in quei discepoli, che non si dipartono dalla lettera di questa sua opinione particolare, se non per meglio conformarsi allo spirito della sua dottrina in generale. »

Dopo che noi pubblicammo la nostra opinione, ci scrisse, fra molti altri, congratulandosi, anche l'illustre Professore Augusto Conti « il solo, per quanto è a nostra notizia, il quale insegni cattolicamente filosofia nelle Università dell'Italia rigenerata, e per conseguenza il solo fra loro che ragiona nei suoi pùi che dodici volumi da lui dati alla luce. » Il Conti, adunque, il quale « è elegantissimo scrittore, ma ciò che più importa altresi, è filosofo cattolico e pio [1] » ci scriveva con la solita benignità sua, nel dì 23 Maggio 1896, da Firenze, e dopo averne incoraggiati in modo da farci arrossire per modestia, e da meritarsi vie più la nostra gratitudine e il nostro ossequio, così diceva :

« Mi rallegro, carissimo Sig. Rettore, de'suoi articoli sull'impossibilità del numero infinito e mi rallegro della prova ineluttabile, che Ella pure ne trae, sulla creazione del mondo. Fra gli autori, che adoperano codesta preva matematica, non vuolsi dimenticare il Gerdil [2] del quale io parlo nella *Storia della Filosofia* [3] su quest'argomento (vol. II).

Mi ricordo che il P. Liberatore nella sua Filosofia Elementare in italiano negava la creazione ab aeterno, e poi si condusse all'opinione opposta.

Pare impossibile! Di S. Tommaso si soni fatti un idolo, servilmente, anche valentissimi pensatori, quasichè alla colossale sapienza di lui non basti quanto egli ha scritto di grande e di maraviglisso! Contra rationem diceva S. Bonaventura essere la creazione ab aeterno; ed è proprio così : altrimenti diamo agli atei un forte argomento contro di noi. Poichè S. Tommaso confutava il dualismo degli Arabi, egli reputò di vincerli ponendo ab aeterno il mondo, ma creato.

A rafforzare l'argomento matematico mi parrebbe utile l'osservazione del Bertini, quand'egli non era scettico, fatta da lui nel suo libro intitolato, mi sembra — Idea della vita — ed è questa : Se la successione del tempo fosse infinita, cioè senza un primo momento, non sarebbe

[1] V. *Civiltà Cattolica*, Serie X, vol. 2. Anno 1877, p. 197-204.

[2] Il Gerdil, infatti, che noi avevamo già citato nel primo articolo (pag. 3) scrisse il bellissimo *Saggio di una dimostrazione matematica* contro l'eternità della materia e del moto.

[3] L'idea dell'infinito, corrotta da' Pagani e confusa coll'indefinito, sempre più chiarita da'Padri e da'Dottori, riconosce dal Leibnitz splendore nuovo, non però tale che la confusione antica fosse del tutto cessata; ma questa terminò per opera del Gerdil, che ci mostrò l'assurdità del poter dividere all'infinito il finito, e, come, non potendo essere un infinito maggiore dell'infinito, non ci sia che un Infinito unico; ma intorno a ciò ed all'altre teoriche del grand'uomo si vegga la tesi dottorale di Vincenzo Sartini, degna veramente d'uomo maturo (*Del Leibnitz* etc. Firenze, Tip. Cellini 1866). Così dice Augusto Conti nella sua eruditissima *Storia della Filosofia*, edita dal Barbera, in Firenze, l'anno 1882. Volume II. Lez. 19ª, pag. 430.

potuta giungere al momento presente, appunto perchè infinita. — Ella, distinguendo benissimo l'indefinito dall'infinito, distinzione che i filosofi pagani non avevano, certamente avrà considerato, che la possibile successione indefinita in una serie qualunque di atti e di fatti, nel presente poi è sempre finita; e la diciamo indefinita, sol perchè essa può indefinitamente trapassare da questo limite a un altro limite e via via. Aggiungo che l'atto infinito di Dio permanente nella natura rende possibile l'indefinito; se no, tutto s'annienterebbe, quando l'atto divino si rimovesse dal Creato. Segue dall'analisi del concetto d'indefinito, che questo può esser tale nel futuro, non già nel passato.

Mi sovviene, ma Ella, prego, lo riscontri, che S. Tommaso per dimostrare la credibilità, non la razionalità della creazione temporanea, porta l'esempio di un fabbro che può prendere un martello, e poi un altro, e così senza numero determinato, perchè l'uno non dipende dall'altro. Ma, oltrechè i martelli non potrebbero mai essere infiniti di numero, le cose di natura non procedono a quel modo per accidens, sì per concatenamento di cause, le quali sono a vicenda cause ed effetti, e perciò non indipendenti le une dall'altre : nè all'indietro si può andare senza trovare il primo anello.

Terminando, quasi quasi mi pento di queste mie osservazioni, temendo di far la parte con Lei di suggeritore. Tuttavia, dacchè mi è nota la sua bontà, non voglio stracciare la lettera e le do il buon viaggio.

Quando sarà giunta finalmente al buon termine della via e verrà sullo scrittoio del Signor Rettore del Seminario di Colle, Le chiederà perdono, ed Ella glie lo concederà cortesemente. Anzi voglio esprimere un altro pensiero, sebbene temerario, cioè che pienamente lascio a Lei la facoltà di valersi della lettera mia come crede, purchè metta ordine e precisione, dove, per la mia necessità di dettare e senza il tempo di correggere, vi fossero difetti.

Suo Dev. mo
A. Conti.

Dopo testimonianze cosí solenni, io mi sentiva vie più confermato nella mia opinione; pure sempre pungevami il desiderio di sapere se i dotti Domenicani, in ossequio al loro grande maestro, e per amore dell'inclito Ordine, tenessero anc'oggi l'opinione dell'Angelico, che in questa tesi abbiamo esaminata. Mi rivolsi quindi ad alcuni Padri Predicatori, i quali passavano per maestri in divinità e tomisti valorosi; tuttavia, alcuni di essi mi significarono che non avevan tempo da perder meco; altri mi risposero cose non attenenti alla questione; altri, infine, non mi risposero niente affatto. Raddoppiai quindi le mie indagini, insistei fortemente nelle ricerche, e in fine ebbi il piacere di ricever

questa lettera da un egregio Padre Domenicano, Professore in Roma, e Direttore di un Periodico scientifico, letterario e religioso. Egli mi scrisse così :

« Molto Revd. Signore,

Le son debitore di una lettera che ormai è quasi un mese! Quando giunse la sua preg^{ma} del 2 corrente, la feci mettere da parte, perchè volevo rispondere personalmente : ma allora era occupatissimo, e di giorno in giorno la cosa e stata rimessa fino ad ora.

Del resto la risposta si dà in poche righe. La nostra scuola non è stata mai unanime nella sentenza della creazione ab aeterno, ed è detto male che S. Tommaso l'abbia tenuta. Gli autori nostri sono divisi, e lo stesso Angelico Maestro non è vero che affermi, così assolutamente, la possibilità della eterna creazione. Egli parla manifestamente piuttosto della dimostrabilità che della possibilità, quando, nella questione 46 della Prima parte, Art. 2, scioglie gli argomenti contro questa possibilita. E il fatto istesso che egli porta argomenti in utramque partem sta a provare che non volle aderire piuttosto ad una parte che all'altra.

Se poi le dovessi dire l'opinione attuale della scuola nostra, dovrei dirle che si ritiene non essere POSSIBILE questa creazione ab aeterno. Mentre da un lato non vi è nessuna necessità da parte di Dio, dall'altro la natura istessa delle cose create, mutabili, in moto, in successione, esige la creazione nel tempo : quasi bisognerebbe dire che l'azione di Dio, che sarebbe possibile anche ab aeterno, è resa impossibile, sit venia verbo, dalla natura del termine. E questi sono principii di S. Tommaso.

Tutt'al più, la questione si restringe adunque a quegli enti che non importano successione : ma è questione così secondaria in filosofia! Poichè son certo delle cose che ho scritte, le do il permesso di servirsi di questa mia, ma non avrei piacere, anzi desidero che non sia messo in propatulo il mio povero nome. Gradisca i miei ossequi ed auguri per Lei e per i giovani da lei diretti; voglia scusare il mio ritardo involontario e credermi

Roma, 39 Dec. 1895,

Suo Devotissimo

.... »

Io ringraziai meglio che seppi l'illustre e gentile Autore di questa lettera, e tanto più volontieri gli espressi la mia viva riconoscenza, in quanto che le idee di esso si accordavano così bene con le mie.

Tuttavia, lo pregai insistentemente di permettere che io potessi far conoscere il suo nome, poichè, altrimenti, in tempi di scetticismo e di pirateria letteraria come i nostri, qualcuno forse avrebbe creduto, chi sa? che la lettera fosse inventata da me medesimo, per comodo di

discussione. — Tanto, dissi all'ottimo Padre, la sua modestia ormai è salva; io dichiarerò pubblicamente che l'ho costretto io a palesarsi; che Ella ha aderito solo per farmi un piacere; e via discorrendo...

Egli allora, vinto da tante preghiere, mi rispose :

« Reverendissimo Signore,

Alla sua gentilezza non so davvero che cosa rispondere; ma certo che di ben poca autorità potrà essere la mia parola. Posso dir tuttavia, che, a scanso di equivoci, prima di impostare la mia lettera, chiesi anche il parere del chiarissimo Reggente del nostro Collegio Teologico di S. Tommaso a Roma, il P. Alberto Lepidi; e questo nome di certo è quello che, in ogni caso, darà autorità. Faccia dunque quello che crede.

Mi congratulo della sua iniziativa, che avevo già veduto annunziata nella *Voce;* e nel fasc. 1° di Marzo ne farò parola volentieri. Auguro alla sua *Rivista* larghe e benevole accoglienze, frutti copiosi, vita lunghissima a pro dell'Azione Cattolica.

Mi creda con ossequio

Suo Devotissimo

Fr. COSTANZO M. BECCHI dei Pred.,

Lettore di S. Teologia e Direttore del *Rosario, Memorie Domenicane.* »

Roma, Minerva, 17 Febb. 1896.

In questa sentenza convien pure l'Emo Zigliara, troppo presto rapito all'amore della scienza e della religione. Egli aveva già detto di se medesimo : « Quamvis autem Angelici Doctoris doctrinis sim addictissimus, non propterea aut nihili aut parvi facio recentiores magistros : veritatem enim, a quocumque dicatur, libenter amplector, sicut quae mihi erronea videntur, aperte et sine personarum acceptione refello [1]. » Venuto poi alla nostra questione, così conclude : « Existimo autem mundum, uti nunc est, non potuisse ab aeterno creari... Etenim si creatio ista foret possibilis, consequi videtur quod in successione ab aeterno usque ad praesens forent, in facta hypothesi, actu infinitae successiones vel in tempore vel in motu, vel in generatione, vel saltem in cogitatione alicuius mentis creatae : quam infinitatem in actu in Ontologia demonstravimus repugnare [2]. »

E questo fia suggel che ogni uomo sganni!

[1] *Summa Philos.* Vol. I. Roma, 1876. Pref.
[2] *Op. cit. Cosmol.* Lib. I, Cap. III, a. 2. (10).

CAPITOLO V°

Continuazione e fine.

Resta ora da esaminare come mai possano esser nati nella mente eccelsa di S. Tommaso il dubbio o l'opinione sulla possibilità di un mondo creato fin dall'eterno; e se noi vogliamo dar fede ad alcuni storici della Filosofia e a molti eruditi, dovremo concludere col Jourdain, col Ritter, col Conti e col Fiorentino, che, per ossequio all'autorità di Aristotele, l'Angelico negò alla filosofia il diritto di discutere la questione, di cui parliamo, ammettendo la possibilità di un mondo eterno; e che nello stabilire la relazione tra Dio e il mondo, S. Tommaso si diparte da Aristotele, ed ammette la creazione, ma non sa dimenticarsene, tanto da sostenere che « mundum incepisse sola fide tenetur [1]. »

Tuttavia, qui si oppone l'autorità grande di tale, che tiene un dei primi posti nella dotta schiera dei filosofi scolastici viventi, l'autorità di Mons. Professore Salvatore Talamo, il quale dice recisamente che nella opinione di S. Tommaso Aristotile non entra punto, e che non il rispetto all'autorità del Filosofo, ma si le molte ragioni, che l'Angelico Dottore crede star dalla sua, il persuadono ad ammettere la possibilità di un mondo eterno. Infatti, aggiunge Mons. Talamo, « se, come usa di ordinario, alle prove di ragione S. Tommaso aggiunge anche l'argomento cavato dall'autorità dei dotti, questo poggia principalmente sopra S. Agostino ed in generale sopra quelli, e furon pure nobilissimi filosofi, i quali ammettendo la eternità del mondo, non la devono concepire per cosa affatto ripugnante alla ragione.

« Anzi S. Tommaso è così convinto della verità di cotal suo opinare, che con esempio rarissimo tratta un po'aspromente e con frizzi i suoi contradittori, tassandoli, fin dal bel principio, dell'indecoroso nome di maldicenti, come vedesi nell'Opuscolo XXVII, *De aeternitate mundi contra murmurantes.....* Chi parla a questo modo ben può sbagliarsi, ma il suo sbaglio non può certo attribuirsi a troppo ossequio dell' autorità..... E questo basti a sgannare il Jourdain, il Ritter, il Conti e il Fiorentino [2]. » Monsignor Talamo mi onora della sua benevolenza ed io gli corrispondo con altrettanta venerazione e grande stima; quindi sarei ben lieto di appoggiarmi alla sua autorita e di seguire la

[1] V. Jourdain, *La Filos. di S. Tommaso*, p. 126. — Ritter, *Geschichte der christl. Philos.* Vierter Theil, pag. 354. — Conti, *Evidenza, Amore e Fede.* T. II, p. 677. *Il Vero nell'Ordine*, t. I, p. 506-507. — *Storia della Filosofia.* Firenze, Tip. Barbera, 1882. Vol II. Lez. 19, pag. 430. — Fiorentino, *Manuale di Storia della Filosofia*, parte II, p. 100.

[2] Prof. Salvatore Talamo, L'*Aristotelismo nella Scolastica*, III[a] Ediz. Siena, 1881. Capo II, pag. 158-59 e nota 2.

sua opinione: ma non posso, sebben mi rincresca, non reputando le ragioni di lui molto forti, o bastevoli a sgannare i contradittori. E tanto più francamente manifesto il mio pensiero, in quanto so che a un dotto come lui piacciono più le critiche delle lodi [1]. Certo, Aristotile non poteva credere alla possibilità di una creazione ab aeterno, egli che non ebbe idea di creazione, e S. Tommaso stesso (come nota Mons. Talamo) avverte che « indarno alcuni si arrovellano a rappresentarci Aristotele per tale filosofo, il quale non contradica alla fede; essi vogliono che Aristotele non abbia inteso di provare che il moto sia eterno, ma solo esporre le ragioni che stanno per l'una parte e per l'altra. Quanto sia frivolo questo loro ragionare appare chiaramente dal modo stesso onde argomenta lo Stagirita [2]. »

Eppure in molti altri luoghi, e già anche noi ne citammo alcuni [3], come lo stesso Mons. Talamo riferisce, l'Angelico Dottore par quasi si penta dell'accusa fatta, e cerchi discolpare il suo maestro più che gli è possibile; come quando insegna « che le ragioni di Aristotele a provare l'eternita del mondo non sono per sè dimostrative, ma soltanto valgono contro le false opinioni degli antichi naturalisti intorno alla origine del mondo, le quali Aristotele toglie a combattere nell'VIII libro delle cose fisiche. » Ora ciò, dice S. Tommaso, vien fatto manifesto non solo da un'accurata disamina da queste ragioni « ma eziandio dal modo stesso di argomentare usato dal Filosofo, il quale ovunque tratta tale questione, suole appoggiarsi all'altrui autorità : segno evidente che i suoi ragionamenti non sono apodittici; e in oltre lo stesso Aristotele nel libro I *Delle Cose Topiche* mette la eternità del mondo nel novero delle questioni dialettiche, cioè di quelle questioni, intorno a cui non si hanno ragioni necessarie. »

Mettiamo in luogo del mondo eterno la creazione eterna e vedremo che l'opinione di Aristotele non è guari differente da quella di S. Tommaso. Certo non si può dimostrare ad evidenza che l'Angelico Dottore attingesse il suo pensiero alle fonti dello Stagirita, perchè quando noi vediamo, diceva il Manzoni, per esempio, un bel lapazio, non possiamo sapere se sia venuto da un seme maturato nel campo, o portatovi dal vento, o lasciatovi cadere da un uccello : e, del resto, chi potrebbe oggi dopo tanti secoli entrare nella mente di S. Tommaso? Ma se manca la dimostrazione affermativa, cioè che l'opinione dell'Angelico sia derivata dai principii di Aristotele, principii accomodati, s'intende, alla cattolica fede; manca pure la negativa, cioè quella, con cui si volesse provare che la proposizione contraria è falsa. Mons. Talamo porta alcuni argomenti, ma a me, ripeto, non sembrano molto forti ed efficaci. — Egli dice che S. Tommaso non

[1] V. Opera citata, *Avvertenza dell'Autore alla III ediz.*, pag. 4.
[2] S. Tomm. *In Lib. VIII Physic.*, lect. II, e Talamo, *op. cit.*, pag. 155.
[3] *Summa Theol.* Parte I, q. XLVI, a. 1. Talamo, *op. cit.*, pag. 156-57.

si appoggia sull'autorità di Aristotele; ma come poteva appoggiarsi a quella, se Aristotele stesso non conosceva creazione? — Mons. Talamo cita, è vero, S. Agostino, ma, secondo mi sembra, fuor di proposito, perchè questo celeberrimo dottore, e già lo vedemmo, inclina più a negare che ad ammettere, anzi nega assolutamente, secondo alcuni, la possibilità di una eterna creazione.

E affinchè non mi si dica che, ribellandomi all'autorità del Prof. Talamo, io mostro d'avere più del temerario che del prudente, mi farò scudo col nome di altri scrittori, non meno per iscienza che per dottrina venerandi.

L'illustre professore Augusto Conti, il quale non pecca certo di avventatezza, così scrive : « Ho da un canto S. Agostino e tutti i suoi seguaci, e molti scolastici, e tutti i filosofi e teologi meno antichi, i quali dicono che il mondo si può dimostrare per via di ragione creato nel tempo; e ho dall'altro San Tommaso e parte della sua scuola, che reputano questa verità non dimostrabile ma di fede. Io vedrò subito ove trabocca la bilancia dell'autorità, e rinverrò il motivo del dissenso *nell'autorità d'Aristotile,* cui S. Tommaso seguì fin dove gli fu conceduto dalle ragioni della Filosofia cristiana [1]. » Il passo è decisivo, e non può dirsi che Mons. Talamo non l'abbia letto, perchè lo cita, in parte, laddove dice che « anche il Conti *pare* che all'autorità di Aristotile attribuisca questa sentenza ammessa da S. Tommaso [2]. » Ciò vuol dire che l'egregio Monsignore non credè di dare all'autorità del Conti molto peso.

Ma c'è pure l'autorità del celebre Petavio, cui ogni buon teologo e filosofo tiene in riverenza, il quale nella sua opera classica dei *Dommi cattolici,* scrive un capitolo apposta per provare che i Padri ritennero impossibile la creazione ab aeterno, e che coloro i quali credono le sentenze dei Padri medesimi riferirsi soltanto a ciò che fu fatto da Dio, e non a ciò che Dio poteva fare, o che la natura delle cose di per sè richiede, (molti infatti van dicendo così) *multum aberrant a vero : atque a nobis dedocti, suum hic deponent errorem* [3]. Or fra questi Padri egli mette senza ombra di dubbio Sant'Agostino, e cita di lui varii luoghi a conferma della sua asserzione, riportando anzi interamente un passo della *Città di Dio,* e un altro del *trattato contro Feliciano.* Ma poniamo da banda anche il Petavio e ricorriamo a Sant'Agostino medesimo, il quale sebbene spazii ampiamente pei vasti campi della scienza, pure non ci resterà tanto oscuro, che almeno qualche cosa non ci possiamo ricavare. Il grande Vescovo d'Ippona, combattendo contro Feliciano Ariano, prova con insistenza che siccome ogni creatura

[1] Augusto Conti, *Evidenza, Amore e Fede,* Vol. II, pag. 677.
[2] *L'Aristotelismo nella Scolastica,* ediz. cit., pag. 158.
[3] Petau, *Theol. Dogm.* Vol. I, Lib. III, cap. VI.

per sua sostanza può cessare e ridursi in nulla, così non si può dare che ella sia venuta ab aeterno; poichè ciò che è fin dall'eterno, necessariamente sempre è; nè la sua distruzione può trovarsi in potestà di chicchessia : il che non può accadere nelle creature, ma è proprio del solo Dio. « Creatura vero, ex eo quod non est in id quod est, quo ostenditur, quia ex nihilo prolata est, et propterea, quantum ad se attinet, ex eo quod est, in id quod non est, id est in nihilum, nisi perpetua gratia fecerit, naturae suae qualitate vertenda est. Ergo nunquam non erit Filius, qui substantialiter docetur esse perpetuus [1]. » E altrove anche più chiaramente dice : Tuttociò che è, bisogna che abbia qualche azione e operazione; imperocchè, avverte Dionisio, ciò che non ha nè forza nè operazione alcuna, non esiste, non è nessuna cosa, non si può nè porre, nè levare; ma ogni operazione della creatura va congiunta col moto, ha la differenza del prima e del poi e perciò il tempo : dunque il tempo non potè essere ab aeterno, perchè consta, tutto quanto è, di passato e di futuro : mentre nell'eterno, che rimane fermo sempre, non può darsi nè passato nè futuro.

« Nam quod nullam neque vim, neque operationem habet (ait Dionysius) id neque est, neque est aliquid, nec eius fieri ulla potest aut positio aut ablatio... In omnibus actionibus et motibus nostris, et in omni prorsus agitatione creaturae, duo tempora invenio, praeteritum et futurum... in veritate quae manet, praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens, et hoc incorruptibiliter, quod in creatura non est. Tempus autem, quoniam mutabilitate transcurrit, *aeternitati immutabili non potest esse coaeternum* [2]. » L'argomento di S. Agostino si potrebbe esporre anche in altro modo : Ammesso pure che Dio creasse il mondo fin dall'eternità, non l'avrebbe potuto creare altro che nel tempo, perchè l'esordio di questo nasce subito appena che vien fatto quello ; ma come potremo noi dire che Dio creò ab aeterno, se anche così facendo, dee creare nel tempo? Dunque la creazione intesa a quel modo ripugna, come ripugna la coesistenza in eodem subiecto del temporaneo e del sempiterno.

L'idee di tempo e di creatura sono inseparabili, e perciò se vogliam dire che il mondo fu creato ab aeterno, dobbiamo pure itendere che esso fu creato nel tempo, in cui non ci era tempo, o almeno non c'era questo tempo. Ma, avverte acutamente S. Agostino, se in ogni tempo non fu il tempo, dunque v'era un tempo, quando non v'era alcun tempo. Ma chi anche stoltissimo vorrà dir ciò? Possiamo dire sì che c'era un tempo, quando Roma non esisteva; c'era un tempo, quando non esisteva Gerusalemme ; c'era un tempo in cui non esisteva Abramo, non esisteva

[1] S. August., *Contra Felicianum*, Capo VII.
[2] *De Civitate Dei*, Lib. XII, cap. XV. F. G.

l'uomo e così di seguito. Ma il dire che c'era un tempo, quando non esisteva alcun tempo, è cosa tanto sconveniente come chi dicesse : c'era l'uomo, quando non esisteva l'uomo, o c'era il mondo, quando non c'era il mondo. Nello stesso modo che noi diciamo creato il tempo, anche nell'ipotesi che esso ci sia stato sempre : così non conseguita che anche se ci sono stati sempre gli Angeli (S. Agostino qui parla di essi) per questo non sian creati ; giacchè dee dirsi che essi furon sempre, perchè in niun modo non avrebero potuto esserci i tempi senza l'esistenza loro. E però anche se furon sempre, furon creati, quindi non sono coeterni al creatore.

« Nam si non omni tempore fuit tempus, erat ergo tempus, quando nullum erat tempus. Quis hoc stultissimus dixerit ? Possumus enim recte dicere : erat tempus, quando non erat Roma ; erat tempus, quando non erat Hierusalem ; erat tempus, quando non erat Abraham ; erat tempus, quando non erat homo : et si quid huiusmodi... At vero erat tempus, quando nullum erat tempus, tam inconvenienter dicimus, ac si quisquam dicat : erat homo, quando mullus erat homo ; aut erat mundus, quando non erat iste mundus... Sicut ergo dicimus creatum tempus, cum idem semper fuisse dicatur, quia omni tempore tempus fuit : ita non est consequens, ut si semper fuerunt angeli, ideo non sint creati, ut propterea semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt : et propterea omni tempore fuerunt, quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potuerunt... ac per hoc et si semper fuerunt, creati sunt, nec, si semper fuerunt, ideo creatori coaeterni sunt [1]. »

Monsignor Talamo aggiunge che S. Tommaso con esempio rarissimo tratta un po'aspramente e con frizzi i suoi contradittori ; ma che prova ciò ? Forse ch'egli non aveva preso da Aristotele la sostanza o il principio della sua opinione ? Non credo, e credo invece l'opposto ; perchè mentre S. Tommaso, quando parlavasi esclusivamente di lui, fu sempre così umile e paziente, da togliersi in pace anche le ingiurie, come egli ne dette prova allorchè lo chiamavano il bue muto ; non è improbabile che si accendesse un poco di sdegno, quando sentì offendere il suo maestro, venerato duce di color che sanno ; e quando suppose fosse suo dovere alzar la voce contro la denigrazione di una fama, così universalmente riconosciuta. Perchè la guerra contro l'ingiustizia e la presunzione è cosa buona, secondo il medesimo precetto del Salmista : Irascimini et nolite peccare ; la rabbia per l'offesa dell'amor proprio non è da savii, e molte meno da santi, come S. Tommaso, i quali o non sentirono, o rintuzzarono sempre la vanagloria. Dunque il trattare un po'aspramente e con frizzi gli avversari mostra, in questo caso, che l'Angelico Dottore difese più la sentenza di altri che la propria ; e se ciò non prova

[1] Sant. August., *De Civit. Dei,* Lib. XII, cap. xv. F. G.

assolutamente, e di per sè, che l'opinione di cui si disputa fosse presa da Aristotele, non proverà neanche, s'io veggo lume, che quell'opinione non venisse da lui. San Tommaso è convinto delle ragioni che porta : ma se tal convinzione fosse sempre un argomento che la teorica insegnata è originale, come dicono oggi, o nasce proprio dalle mente di chi la manifesta, nessun discepolo e nessun filosofo potrebbe mai esporre con persuasione la dottrina del suo maestro o del suo capo-scuola, al contrario di quello che per la continua esperienza si fa chiaro.

Ricordiamoci poi che S. Tommaso non asserisce, ma sta in dubbio, e dice a ogni piè sospinto che la eternita della creazione non si può nè affermare, nè negare, in modo assoluto, perchè, tanto per ammetterla, quanto per rigettarla, stanno prove dall'una parte e dall'altra.

Ad ogni modo, le ipotesi debbono tralasciarsi, quando occorrono i fatti : ora, a parere di dotti uomini, molti fatti provano che nella opinione di una creazione ab aeterno non soltanto S. Tommaso adattò al Cristianesimo la tesi di Aristotele, come aveva fatto di altri suoi pensamenti in varii casi, ma dalle opere di Aristotele la prese di seconda mano, ricavandola tale e quale dal rabino Moisè Maimonide di Cordova, il quale visse nella seconda metà del secolo duodecimo (1139-1205) e restò celebre per la lotta filosofica sostenuta contro gli Arabi, nonchè pei suoi libri *Dei Precetti, la Mano forte,* la *Guida dei Titubanti* (MORE NEVOCHIM).

Quest'opera fu sotto i suoi occhi tradotta d'arabico in ebraico, onde la conobbero gl'Israeliti di tutta Europa; ma disgradirono che egli spiegasse la religione con la filosofia aristotelica; di che gravi dispute per quarant'anni, finchè prevalsero i suoi fautori, tanto da dirlo il maggiore uomo da Mosè in poi. (V. Cantù, *St. Un.* Ep. XI. *La Scolastica.*)

Or qui veramente capisco anch'io che la mia asserzione intorno a S. Tommaso, nuova e strana per molti, abbisogna di prove, nè mi si dee credere sulla parola. Dirò quindi che della opinione tomistica sulla eternità del mondo, e delle fonti da cui essa è derivata, scrisse molto bene il professore Stöchl nel *Lit. Katholik,* 1883, I, dimostrando nè più nè meno, quanto fu asserito di sopra. Io voleva qui dare un sunto di quel che dice il celebre Stöchl; ma non fidandomi di me stesso, e desiderando l'autorità di un nome illustre, ricorsi alla cortesia del celebre professore dott. H. Hurter, gesuita, il quale sovra gli altri teologi moderni come aquila vola : ed egli, tanto dotto quanto gentile, mi rispose da Insbruck, in data dell'11 Dicembre 1895, la lettera che trascrivo. Dopo aver parlato di alcune cose mie, il Prof. Hurter così scriveva :

« In quella disputa il dottissimo Professore Stöchl prova :

1. — Che la tesi : il principio o creazione del mondo nel tempo non si può dimostrare per la ragione, ma si sa solamente per la fede, è del

celebre rabbino Mosè Maimonide, difesa contro filosofi arabi, che sostenevano l'eternità del mondo.

2. — S. Tommaso l'ha preso dal Maimonide, perchè nè Alberto Magno suo maestro, nè altro gran teologo scolastico, la insegnò. — Da questa tesi segue la possibilità d'un mondo creato ab aeterno.

3. — Gli argomenti per la possibilità d'un mondo creato ab aeterno non provano la tesi; sono un poco sforzati; e se si ammette questa possibilità, non solo guadagna molto il materialismo, ma la posizione dei cristiani viene assai debilitata.

4.— L'Autore crede che, se S. Tommaso vivesse ai giorni nostri, non difenderebbe più la possibilità di una eterna creazione.

5. — L'autorità di tanto dottore non ci obbliga ad ammettere questa tesi; poichè non nel seguire ciecamente tutte quante le sue opinioni, specialmente se gli argomenti per esse non provano abbastanza, sta il vero e genuino Tomismo. Tale è la quintessenza di quella Dissertazione.

Ho l'onore di scrivermi di V. R. servo umile in G. C.

Hurter, *S. J.* »

Con questo nome, e all'ombra di sì fidate spalle, come diceva Dante Alighieri, faccio fine.

DIE SEINSWEISE GOTTES

NACH DEM HEILIGEN THOMAS VON AQUIN

von Al. von Schmid — München.

Verschiedene, in ihren philosophischen Richtungen weit von einander abweichende Autoren der Neuzeit haben die Gottes- und Schöpfungslehre des heiligen Thomas von Aquin im Sinne einer pantheistischen Emanationslehre ausgelegt. So A. Günther. Die Väter und Scholastiker, besonders Augustinus und Thomas, sind nach ihm wohl zu unterscheiden als Philosophen und als Theologen. Ihr Wissen deckt sich mit ihrem Glauben nur der Absicht nach, nicht der Sache nach, sodass die Lehre von einer doppelten Wahrheit sich folgerecht aus ihren Lehren herausbildet. Die Träger der antiken Spekulation hatten sich nicht zur Erkenntniss des Wesensunterschiedes von Geist und Natur, von Gott und Welt erhoben und in Folge dessen erhoben sich zu derselben auch nicht die Kirchenväter und frühmittelalterlichen Scholastiker, da sie sich von der platonischen Philosophie zu sehr beherrschen liessen und auch nicht die mittelalterlichen Hauptscholastiker, da sie dem Neuplatonismus in der Ausgestaltung, die ihm die arabischen Peripatetiker gegeben hatten, einen zu grossen Einfluss auf sich selber verstatteten. Die scholastische und namentlich thomistische Lehre, dass die göttliche Wesenheit die Idee der Welt selber sei, mittheilbar nach verschiedenen Seinsstufen, enthält ihrem Kerne nach eine pantheistische Wesenstheilung Gottes und eine bloss quantitative Abstufung der Wesen ohne deren qualitative Verschiedenheit und begreift die Weltschöpfung sofort nur als eine partiale Wesensemanation wie die Zeugung des Sohnes als eine totale. Das Axiom : Ex nihilo nihil fit bleibt somit nicht ausschliesslich beschränkt auf das Gebiet der geschöpflichen Ursächlichkeit. Da die Weltschöpfung eine Wesensemanation Gottes ist, erscheint es auch als begreiflich, dass er in ein und demselben Akt sich selber und die Welt erkennt und will, also nothwendig die Welt erkennt und will als Ergänzung seiner selbst. Die Mystik eines Meisters Eckhart und der « deutschen Theologie » und die neuere deutsche Philosophie sind

nur Weiterbildungen eines solchen Semipantheismus. Dem gegenüber ist durch Cartesius der Wesensdualismus von Geist und Natur, Gott und Welt zwar grundgelegt worden, aber erst durch Günther zu vollendeter Durchführung gekommen und das philosophische Wissen hiedurch mit dem christlichen Glauben zur Versöhnung gebracht worden [1]. Auf gleiche Weise wie Günther beurtheilten die Lehre von Thomas auch verschiedene Vertreter seiner Geistesrichtung: so z. B. Trebisch, Knoodt, Baltzer, Theodor Weber u. A. [2]. Auch J. Nep. Oischinger, ein Gegner Günthers nahm an, dass der Pantheismus in der Konsequenz der scholastischen und thomistischen Lehre liege. « Zwar sagt Thomas ganz bestimmt, dass Gott weder das materiale noch das formale Sein der Dinge sei, weil sein Sein nicht mittheilbar ist und allein steht... Es ist wohl richtig, dass die Scholastik nicht bis zum Pantheismus fortging; aber etwas Anderes ist es, ob er nicht in den Prinzipien enthalten ist, sodass nur eine konsequente Entwicklung fehlte, welche ihn erzeugt hätte... Gott hat diese Konsequenzen in der nachfolgenden Philosophie zugelassen, damit wir andere Prinzipien suchen. » « Die Naturen der geschöpflichen Dinge sind die allgemeinen Ideen und da es zwischen der Creatur und Gott nichts Mittleres gibt, Gott selbst und seine Ideen [3]. »

Auch Johannes Huber erklärte, dass die philosophische Gotteslehre des Thomas « zu dem dynamischen Pantheismus » hintreibe. Nach derselben ist in Gott Intelligenz und Wille eins mit der Wesenheit Gottes, ist also mit dieser auch inhaltlich eins, die göttliche Wesenheit ist somit nicht bloss die Idee der Welt sondern auch die in der Schöpfung zur Verwirklichung kommende Substanz derselben, wie schon verschiedene Kirchenväter gelehrt hatten. Nach dem Philosophen Thomas ist ferner nicht bloss die Idee der Welt für Gott nothwendig sondern auch deren Wirklichkeit, weil Gott in einem und demselben Akte sich selber und die Welt erkennt und will, also erst vermittelst der Welt zu seiner Selbstvollendung gelangt. Der Theologe Thomas hat aber diese Consequenzen seiner philosophischen Gotteslehre verläugnet und eine « doppelte Buchführung » geübt [4]. Auch F. Chr. Baur, das Haupt der protestantischen Tübingerschule, sprach sich dahin aus, Gott sei

[1] Vorschule der spekulativen Theologie 2. Aufl. 1846, I, 375—87 Eurystheus und Heracles, 1843, S. 229, 523. Zeitschrift, Lydia, I. Band, 1849, S. 367—83.

[2] L. Trebisch: « Christliche Weltanschauung », 1852, S. 12 ff. 41 ff. 118 ff. P. Knoodt: « Günther und Clemens. » Wien, 1853—54, I,42—66. J. B. Baltzer: « Biblische Schöpfungsgeschichte », Leipzig, 1867, 1872, I, 73—74, 115—31. Theodor Weber: « Metaphysik. » Gotha, 1888, 1891, II, 571—73.

[3] Die spekulative Theologie des heiligen Thomas von Aquin. Landshut, 1858, S. 65. Die Einheitslehre der göttlichen Trinität. München, 1862, S. XXIX.

[4] Offener Brief an Prof. Stöckl. München, 1865, S. 28—35.

nach Thomas der Inbegriff der Ideen und die Schöpfung nur die Realisirung dieser Ideen, also nicht schlechthin eine Schöpfung aus Nichts [1]. Ebenso äusserte sich Johannes Delitzsch. Er gelangte aus gleichem Motive zum Endurtheil : « So sehr Thomas darnach ringt, über die Schranken des areopagitischen Gottesbegriffs hinaus zukommen, sein Ringen bleibt doch im Grunde erfolglos; er vermag sich nicht von der pantheistischen Basis loszureissen [2]. »

Alle diese Auffassungen der Gottes- und Schöpfungslehre von Thomas können nicht als sachentsprechende gelten. Um dieses zu konstatiren, mögen drei Fragen aufgeworfen werden : Inwiefern ist nach St. Thomas Gott Alles? Inwiefern dagegen nicht Alles? Inwiefern Alles in Allem?

I. Gott ist in gewissem Sinne nach Thomas Alles. Zweierlei Vollkommenheiten und ihnen entsprechende Namen sind zu unterscheiden: Solche welche nur der Ausdrucksweise nach (quoad modum significandi), nicht der ausgedrückten Sache nach (quoad rem significatam) einen Mangel einschliessen wie z. B. die Namen : Sein, Güte, Leben, Weisheit u. s. w. und solche, welche auch der ausgedrückten Sache nach einen Mangel einschliessen wie z. B. Stein, Löwe, Mensch u. s. w. Die ersteren Namen können der Sache nach auf eigentliche, formelle Weise sowohl von Gott wie von den Geschöpfen ausgesagt werden, weil sie blosse Vollkommenheiten bedeuten; da aber, deren Ausdrucksweise unsererseits von den Geschöpfen her gebildet wird und insofern eine Unvollkommenheit an sich trägt, muss ihnen auf dem Wege der Verneinung diese abgestreift werden, damit sie auf Gott übertragen und von ihm bejaht werden können, wesshalb der Areopagite Gott als überwesentlich, übervernünftig, übergut, unerkennbar, unbenennbar u. s. f. bezeichnet. Die zweiten obiger Namen sind auch der durch sie ausgedrückten Sache nach von Gott zu verneinen, da sie Endliches, Geschöpfliches, also nicht bloss Vollkommenes sondern mehr oder minder auch Unvollkommenes bedeuten und desshalb nur in uneigentlichem, metaphorischen, symbolischen Sinne von Gott ausgesagt werden können. Alle Namen werden von ihm in Folge dessen entweder ihrer Bezeichnungsweise nach oder auch der bezeichneten Sache nach auf eine höhere Weise ausgesagt als von den Geschöpfen. Sie werden von ihm nicht in einem gleichartigen Sinne, (univoce) noch in geradezu ungleichartigen (æquivoce) wie von diesen ausgesagt sondern in analogem Sinne. Da sie von den geschöpflichen Wirkungen aus auf ihn als deren Ursache übertragen werden, bezeichnen

[1] Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, 1841—43 II, 717, 719. 128.
[2] Die Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin. Leipzig, 1870, S. 85—116.

sie die eine göttliche Wesenheit, unter verschiedenen, diesen Wirkungen entsprechenden Begriffen, sind also nicht synonyme Namen, welche lediglich gleiches bedeuten würden [1].

Alle geschöpflichen Wirkungen präexistiren in der göttlichen Wesenheit auf virtuelle Weise, ja Anbetrachts der höheren Ordnung, welcher die letztere angehört, auf eine überschwengliche, unendliche Weise (modo eminenti, infinito). Sie präexistiren in derselben nicht bloss im Unbestimmten und Allgemeinen sondern auch in all ihren Unterschieden und Eigenthümlichkeiten; Gott vermag nicht bloss einem unbestimmten Centrum noch dem farblosen Lichte verglichen zu werden, weil diese nicht Prinzipien der Schiedlichkeit (principia distinctionis), nicht Ursachen der Linien- und Farbentheilung sind [2]. Auf solche nicht bloss unbestimmte sondern bestimmte Weise ist Gott Alles, sofern er die Ursache von Allem ist, wie der Areopagite sagt [3]. Das ganze Weltall seiner Gesammtheit und seinen Einzelheiten nach ist so in Gottes Wesenheit enthalten vor aller Schöpfung schon unbeschadet deren realer Einfachheit, ja ist Gottes Wesenheit selber, nur begrifflich (ratione) von ihr verschieden.

Sofern Gott erkennt, dass dasjenige, was auf solch virtuelle und unendliche Weise in ihm selber und als er selber präexistirt, auch auf endliche, aussergöttliche Weise existiren könne und so nach Aussen hin mittheilbar sei, erkennt er sich als Idee, Urbild oder Musterbild (forma, ratio, similitudo, exemplar) der geschöpflichen Dinge, die in verschiedenen Graden ihn nachbilden, nachahmen und durch Schöpfung zur Verwirklichung kommen können. Nicht in sofern, als er seine Wesenheit rein als solche zum Objekte der Erkenntniss hat, ist er Idee sondern sofern er seine Wesenheit als Musterbild geschöpflicher Dinge zum Objekte hat. Die Ideen sind nach thomistischem Sprachgebrauche Musterbilder, Formen von Dingen, die ausser ihnen existiren können oder existiren. Weder Gott selber rein als solcher noch die möglichen Dinge, welche durch Schöpfung verwirklichet werden können oder verwirklichet werden, sind diesem Sprachgebrauche zufolge Ideen; nur die verschiedenen Beziehungen (respectus) der göttlichen Wesenheit zu diesen Dingen als ihren Nachbildern sind Ideen [4]. Gott ist die

[1] Summa c. gent., I, c. 30—34. S. Th., I, q. 13, a. 3—5. De Potentia, q. 7, a. 5—7.

[2] S. Th., I, q. 14, a. 6, resp.

[3] S. Th., I, q. 4, a. 2, resp. : cum Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius (de Div. Nom., c. 5) dicens de Deo quod non quidem hoc est, hoc autem non est sed omnia est ut omnium causa.

[4] S. c. gent., I, c. 54. S. Th., I, q. 15, a. 1, wo es unter Anderm heisst : Deus habet rationem ideæ secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod compa-

Idee der Welt im Ganzen und im Einzelnen. Er ist die Idee aller creatürlichen Wesenheiten, welche existiren können oder existiren, mögen sie Gattungs-Art oder Individualwesenheiten, mögen sie Substanzen oder Accidenzen sein. Er ist auch die Idee der körperlichen Materie, wenngleich nicht rein als solcher geschieden von ihren Formen. Er ist auch die Idee alles Uebels, sofern es eine Beraubung des Guten ist und durch dieses (non per propriam rationem sed per rationem boni) erkennbar ist [1]. Die eine göttliche Wesenheit ist also Ideenvielheit, ja Ideenallheit, ohne dass solches ein Widerspruch wäre. Da die Idee der Creatur sachlich identisch mit Gottes Wesenheit und in gewisser Weise dennoch die Creatur selber ist, so vermag sie sich selber ihrer endlichen, aussergöttlichen Existenzweise nach hervorzubringen oder sich selber zu erschaffen und erschafft in der That insofern auch sich selber [2].

Gott ist somit nach St. Thomas als actus purus real Eins und auf virtuelle, unendliche und urbildliche Weise zugleich Alles. Was so in Gott ist, das ist Gott selber [3]. Er ist in solchem Sinne die gesammte Weltcreatur mit all ihren möglichen und wirklichen Vollkommenheiten und deren Begrenzungen, Negationen, mit allem möglichen und wirklichen Seienden und dessen verschiedenen Einschränkungen durch das Nichtseiende. Er ist in solchem Sinne die Gesammtheit aller aktiven und passiven Potenzen der Creaturen, die unlösliche Harmonie derselben, ohne dass die niederen Potenzen in feindliche Spannung untereinander gerathen und sich der Herrschaft der höheren entziehen können. Er ist in solch virtuellem, unendlichem und urbildlichem Sinne besonders auch die Materie der körperlichen Welt mit all deren substantiellen und accidentellen Formen. Er ist in solchem Sinne auch der Gesammtprozess aller zeitlichen und räumlichen Entwicklungen. In einem andern Sinne dagegen ist nach Thomas Gott — nicht Alles.

II. Gott ist in gewissem Sinne nicht Alles. Er ist zwar das All der geschöpflichen Dinge, sofern sie auf virtuelle und unendliche Weise in ihm präexistiren, er ist aber keineswegs das All derselben, sofern sie auf aussergöttliche, endliche

ratur ad ipsum Deum (ad 2), Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia (ad 3). De Verit., q. 3, a. 1; a. 2 ad 7.

1 S. Th., I, q. 15, a. 3. De Verit., q. 3, a. 4—8.

2 De Veritate, q. 4, a. 8, resp. : similitudo creaturæ est quodammodo ipsa creatura. Unde ex hoc quod similitudo creaturæ in verbo est productiva et motiva creaturæ in propria natura existentis quodammodo contingit, ut creatura seipsam moveat et ad esse producat.

3 C. gent., I, c. 32 : nihil est in Deo quod non sit esse divinum. S. Th., I, q. 18, a. 4, resp. : res prout sic (per proprias rationes) in Deo sunt, sunt essentia divina.

Weise existiren können oder existiren. Er ist das All derselben, sofern sie auf realeinheitliche, überzeitliche, überräumliche Weise in ihm präexistiren, keineswegs indessen, sofern sie auf realvielheitliche, wesensverschiedene, zeitliche und räumliche Weise möglich oder wirklich sind; in letzterem Sinne ist Gott nicht Alles sondern vor und über Allem und das Nichts von Allem [1]. Er ist ferner auch musterbildlicher Weise das All der geschöpflichen Dinge, sofern er in seiner Wesenheit als Medium (species qua cognoscendi) seine Wesenheit als solche und als Fülle der Ideen oder Urbilder (exemplaria) der möglichen und wirklichen Dinge erkennt, er ist aber nicht das All derselben, sofern sie als Nachbilder (exemplata) dieser Urbilder die göttliche Wesenheit auf verschiedene Weise durch Verähnlichung (per assimilationem) nachahmen [2]. Er ist das All derselben, sofern er in sich selber (in seipso) die möglichen und wirklichen Dinge schaut, wie sie virtuell, in ihren eigenthümlichen Naturen (in propriis naturis) und urbildlich ihren eigentlichen Begriffen nach (per proprias rationes) in ihm selber, ja sachlich sogar er selber sind, doch ist er nicht das All derselben, sofern sie in ihnen selber (in seipsis) möglich und wirklich sind und als solche objektiver Seits (ex parte rei cognitæ) von ihm erschaut werden [3].

Wie verhält sich nach Thomas nun die Welt der möglichen und die Welt der wirklichen Creaturen zueinander und zu Gott als ihrem Urgrunde? Die Welt der möglichen und die Welt der wirklichen Creaturen sind nicht wesenhaft unterschieden, indem die Wesenheiten (Substanzen und Accidenzen) irgend einer der vor Gottes Auge stehenden, erschaffbaren Welten durch die Schöpfung nur das Dasein erhalten. Beide sind aber wesenhaft unterschieden von Gott selber und der mit ihm sachlich identischen Welt der Ideen. Da Gott sich selber auf vollkommene Weise erkennt, so muss er sich auch als möglichen Schöpfer der Welt erkennen, also mit seinem Selbstgedanken in ein und demselben Akte den Gedanken der möglichen Creaturen vollziehen. Wie vollzieht er ihn aber? Einfach dadurch, dass er erkennt, all dasjenige, was kraft unendlicher, göttlicher Seinsweise in ihm realeins ist, obwohl virtuell und ideell

[1] Die Stelle des Areopagiten: Deus est omnia ut omnium (causa erklärt Thomas im Commentar zu de div. nom. cap. 5, lectio 2 so: ipse quasi omnium causa est idest omne esse in se præhabet et in ipso comprehenduntur et præhabentur principia omnium entium et fines, non tamen eodem modo sicut in rebus ipsis, sed ipse est super omnia sicut ante omnia supereminenter existens. Et quia in ipso quodammodo sunt omnia, quasi in se omnia comprehendens, simul de ipso omnia prædicantur et simul ab ipso omnia removentur quia nihil est omnium.

[2] De Veritate, q. 2, a. 3 ad 10. S. Th., I, q. 18, a. 4 ad 2.

[3] De Verit., q. 2, a. 3 ad 2; q. 3, a. 2 ad 7. S. Th., I, q. 4, a. 2 ad 1; q. 14, a. 5 ad 1; q. 15, a. 2 ad 2; q. 18, a. 4 ad 1—3.

unterschieden, vermöge auch kraft endlicher, aussergöttlicher Seinsweise realverschieden, getrennt, zeitlich und räumlich aussereinander zu sein. In und mit dem Selbstgedanken bringt Gott somit auch hervor den Gedanken eines Andern, welches nicht er selber ist. Mit der göttlichen Wesenheit und deren Gedanken ist die Möglichkeit dieses Andern und deren Gedanke gegeben ohne alle Schöpfung [1]. Nur die Verwirklichung dieses Andern kommt zu Stande durch Schöpfung. Sie kommt nicht zu Stande durch eine Schöpfung aus einem ausser Gott präexistirenden Urstoffe und ebensowenig durch eine Schöpfung aus ihm selber als Urstoff sondern nur durch eine Schöpfung ohne alle stoffliche Ursache oder — aus Nichts. Hiemit ist nicht bloss ein absoluter Dualismus sondern auch jeder Pantheismus in der Wurzel ferngehalten.

Die Gründe, welche von Seite der Eingangs genannten Autoren für das Gegentheil dessen vorgebracht werden, entbehren sämmtlich der durchschlagenden Kraft. Gott ist der Lehre des Aquinaten zufolge nach aussenhin mittheilbar, jedoch ohne Wesenstheilung. Er ist derselben zufolge mittheilbar in verschiedenen Vollkommenheitsgraden; diese sind aber keine bloss quantitativen, wie Günther voraussetzt, sondern sogenannten transcendentale, welche den substantiellen und qualitativen Unterschied der Geschöpfe nicht auflösen sondern vielmehr ermöglichen. Die Wesenheit Gottes ist ferner nach Thomas allerdings die Idee der geschöpflichen Dinge im Ganzen und im Einzelnen, doch nicht die Substanz derselben. Das Viele geht von dem Einen aus, geht von ihm jedoch nicht aus durch Theilung wie die Theile vom Ganzen noch « per modum communitatis » wie viele Arten aus einer Gattung und viele Individuen von einer Art noch durch Ausströmmung wie viele Bächlein aus einer Quelle, sodass das aus der Quelle austretende Wasser sich verliert. In diesem Sinne ist nach Thomas auch der Areopagite zu verstehen. Er ist nicht zu verstehen im Sinne der Platoniker, welche die Ideen als schöpferische Substanzen auffassen, sofern Gott als Idee des Guten die Idee des Seienden schöpferisch hervorbringe und diese wiederum die Idee des Lebens u. s. w. in absteigender Reihenfolge [2].

Thomas verwirft insbesondere jeden Emanationspantheismus, welcher aus dem Urvollkommenen die Dinge ausströmen lässt auf dem Wege substantieller oder dynamischer Entvollkommnungen. Wenn er die Schöpfung aus Nichts wie sein Lehrer Albert als eine

[1] S. c. gent., I, c. 49. S. Th., I, q. 15, a. 2, resp. De Verit., q. 3, a. 2 ad 6—7.

[2] In Dionysii librum de div. Nom., c. 2, lectio 6, c. 11, lectio 4. S. Th., I, q. 84, a. 5, resp. De substantiis separatis, c. 11, woselbst gesagt wird, dass nach den Platonikern ausströmmungsweise das Leben, von diesem die Intelligenz u. s. w. ausgehe.

Ausströmung Gottes (emanatio totius entis ex non ente) auffasst [1], so gebraucht er dieses Wort im weitesten Sinne zur Bezeichnung sehr verschiedener Weisen der Wirksamkeit, indem er ausführt, dass es je nach der Verschiedenheit der Naturen verschiedene Weisen der Emanation gebe z. B. Erzeugung des Feuers aus Feuer, Erzeugung der sinnlichen und geistigen Bilder (intentiones) von Dingen und Erzeugung des göttlichen Wortes vom Vater [2]. Die neuplatonische Lehre des von ihm als Auszug aus der Proklischen Schrift: στοιχείωσις θεολογική erkannten liber de causis, dass die erste Ursache mittelbar durch höhere Creaturen die niederen erschaffen habe [3], sowie die verwandten Lehren eines Avicenna und Algazel bekämpft er nicht bloss als häretisch sondern auch als philosophisch unhaltbar [4]. Andererseits verwirft Thomas auch jeden Evolutionspantheismus, welcher den wirkenden Urgrund der Dinge durch den Weltprozess hindurch zu einer grösseren Vervollkommnung will gelangen lassen. Er verwirft die Lehre der Amalricianer, Gott sei das formale Princip aller Dinge; denn in diesem Falle müsste Gott die Fähigkeit besitzen, einen Zuwachs zu erfahren, (receptibilitas additionis), um Form der nach Art und Individualität verschiedenen Dinge werden zu können, was seinem Wesen widerspricht [5]. Ebenso verwirft er als häretisch und widersinnig die Lehre eines David de Dinanto, Gott sei die erste Materie der Dinge; denn in diesem Falle wäre er ein der verschiedensten Formungen fähiges Unbestimmte, was seinem Wesen ebensosehr widerspricht [6]. Die göttliche Wesenheit ist wohl die Idee der Materie (causa exemplaris secundum quam materia) aber nicht selber die Materie (causa ex qua) der körperlichen Dinge; diese ist vielmehr ursprünglich in und mit letztern aus Nichts geschaffen [7]. Die göttliche Wesenheit ist auch die Idee der allen geschöpflichen Dingen — den immateriellen wie materiellen — zu Grunde liegenden passiven Potenz, aber als Actus purus keineswegs die letztere selber, da sie mit den substantiellen Formen ursprünglich vielmehr erschaffen wurde [8]. Die Schöpfung aus Nichts setzt kein stoffliches Substrat voraus, ist also keine Veränderung in onto-

[1] S. Th., I, q. 45, a. 1 etc.
[2] S. c. gent. N c. 11.
[3] Thomas in librum de causis, lectio 1, in Sent. II, dist. 1, q. 1, a. 3. De Pot., q. 3, a. 4, resp. Vergl. Otto Bardenhewers Schrift über das liber de Causis 1882, p. 256—79.
[4] De Pot. l. c. De subst. separatis, c. 10. S. c. gent., II, c. 42. S. Th., I, q. 45, a. 5, resp.
[5] S. c. gent., I, c. 26.
[6] S. Th., I, q. 3, a. 8, resp. De Verit., q. 21, a. 4, resp. S. c. gent., I, c. 17: Fides catholica confitetur, Deum non de sua subtantia sed de nihilo cuncta creasse. In hoc autem insania Davidis de Dinanto confunditur, qui ausus est dicere, Deum esse idem quod prima materia.
[7] S. Th., I, q. 44, a. 2. De Verit., q. 3, a. 5.
[8] S. c. gent., I, c. 16. S. Th., I, q. 25, a. 1. De Pot., q. 1, a. 1 ad 7.

logischem Sinne sondern nur im logischen Sinne (secundum modum intelligendi), sofern gesagt werden will, was früher bloss möglich war sei wirklich geworden. Da man nun in der Bewegung eine in der Zeit fortschreitende successive Veränderung versteht, so ist die Schöpfung auch keine Bewegung im eigentlichen, ontologischen Sinne[1].

Gott ist nach Thomas zwar das allgemeinste Sein, aber nicht das unbestimmteste, allbestimmbare, ins Endliche übergehende und aus ihm zurückgehende sondern das alles endliche Sein überragende, absolute-bestimmte, allvollkommene. Er ist als wirkender Urgrund von Allem besonders nicht eine passive Potenz der Dinge oder ein Seinkönnendes, welches in Gott nicht Gott selber wäre, weil es Prinzip, Keim, Entwicklungsgrund aller creatürlichen Gebärung wäre und auf aussergöttliche, ja widergöttliche Weise sofort heraustreten und ad actum kommen könnte, so dass erst in dessen Ueberwindung Gott als Gott sich manifestirte. Die geschöpfliche Seinsweise ist nicht ein Durchgangspunkt der unendlichen, göttlichen Seinsweise. Und wenn nach Thomas Gott auch in ein und demselben Akte sich selber und die möglichen und freigewollten, wirklichen Geschöpfe erkennt und will, so bilden diese desswegen keine integrirende Momente seines eigenen Seins und Lebens. Auch der geschöpfliche Geist vermag nach Thomas in ein und demselben Akte Verschiedenes zu erfassen und anzustreben, besonders auch unfrei und frei gewolltes. Dieses gilt umsomehr vom göttlichen Geiste. Nach all den aufgeführten Beziehungen hin ist somit der Pantheismus und namentlich auch ein sogenannter Persönlichkeitspantheismus oder Semipantheismus durch Thomas in der Wurzel ferngehalten. Wenn angemessener Weise (potentia Dei ordinata) nach Thomas auch nur die Person des göttlichen Sohnes Mensch werden konnte durch Annahme einer individuellen menschlichen Natur, so hätte möglicher Weise (potentia Dei absoluta) nach ihm doch jede der drei göttlichen Personen oder alle drei zusammen Mensch werden können in allen Menschen, ja Creatur werden können in allen Creaturen — den reingeistigen, menschlichen und unvernünftigen — dieses wäre aber nur möglich gewesen durch hypostatische Einigung Gottes mit den menschlichen oder geschöpflichen Naturen unbeschadet ihrer beiderseitigen substantiellen Verschiedenheit[2], also nicht im Sinne der pantheistischen Lehre von einer allgemeinen Menschwerdung und Selbstcreaturirung Gottes, insbesondere also auch nicht im Sinne eines so oder anders geformten Persönlichkeitspantheismus.

[1] S. c. gent., II, c. 17. S. Th., I, q. 45, a. 2 ad 2. De Pot., q. 3, a. 2.

[2] In III Sent., dist. I, q. 2 a. 1—5; dist. II, q. 1, a. 1—2. S. c. gent. N c. 55. S. Th., III, q. 3—4.

III. Obwohl Gott nun Alles ist auf unendliche Weise, keineswegs auf endliche, so ist die Welt der endlichen Dinge doch seiner Herrschaft nicht entnommen, indem er da ist — Alles in Allem. Nicht bloss seiner Macht und seinem Wissen nach sondern auch seinem Wesen nach ist er überall und in allen Dingen, denn seine Macht und sein Wissen ist auch sein Wesen. Seine dynamische Allgegenwart ist auch eine substantielle. Seine Ueberweltlichkeit schliesst eine Innerweltlichkeit in solchem Sinne nicht aus sondern vielmehr ein. Und wie er dergestalt in allen Dingen ist, so sind auch alle Dinge in ihm gemäss Pauli Wort, dass wir in Gott leben und uns bewegen und sind [1]. Er ist das ursachliche Prinzip der Creaturen in aller und jeder Beziehung. Er ist das allschöpferische, allerhaltende Prinzip derselben. Er ist das allwirksame Prinzip derselben, indem er sie zur Thätigkeit bewegt und durch sie als werkzeugliche Ursachen handelt, wiewohl auf eine ihrer Natur entsprechende Weise, also durch die physischen Creaturen als unfreie Organe, durch die vernünftigen als freie Organe seines Willens [2]. Er ist auch das allvorsehende und allleitende Prinzip derselben. Dem allgemeinen Besten (bonum universitatis) und der Verherrlichung Gottes müssen alle Creaturen Gottes dienen, die unfreien wie die freien. In der Wahl der letztern liegt es nur, auf welche Weise sie als Werkzeuge seiner Verherrlichung dienen, ob als Gefässe seiner Barmherzigkeit und beseligenden Liebe oder als Gefässe seiner Gerechtigkeit, seines Strafzornes [3]. Die Creaturen können immer nur Gott offenbaren; in der Wahl der freien liegt es nur, wie sie ihn offenbaren. Ihre Macht und ihr Wesen ist zwar etwas Anderes als die Macht und Wesenheit Gottes, bildet desshalb aber für diese keine verendlichende, hemmende Schranke oder Grenze, ist also nur von relativer, nicht von Gott ebenbürtiger Selbständigkeit. Sie können immer nur Gott als den Unendlichen, Allherrlichen offenbaren so oder anders. Sie sind nicht Gott, aber Gottes so oder anders. Sie sind selbsteigen, sofern sie gehalten und umfangen und durchdrungen sind von dessen übergreifender Kraft und Wirksamkeit.

Was hat sich uns nun als Gesammtanschauung der Gottes- und Schöpfungslehre des heiligen Thomas von Aquin herausgestellt gegenüber den verschiedenen, Eingangs erwähnten Auffassungen

[1] De Potentia, q. 3, a. 7, resp. : Deus in omnibus rebus esse dicitur per essentiam et potentiam et præsentiam. S. Th., I, q. 8, a. 1 ad 1 : Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ et tamen est in omnibus rebus ut causans omnium esse. Ibid., q. 18, a. 4 resp.

[2] S. c. gent., III, c. 70 ; de Pot., q. 3, a. 7. S. Th., I, q. 105, a. 5.

[3] S. Th., I, q. 63, a. 7 ad 2 : Dicendum divina intentio non frustratur nec in his qui peccant nec in his qui salvantur. Utrorumque enim eventum Deus præcognoscit et ex utroque habet gloriam dum nos ex sua bonitate salvat, illos ex sua justitia punit. Ibid., I, q. 19, a. 6 ; q. 23, a. 5 ad 3 ; q. 103, a. 7 ; de Verit., q. 5.

derselben? Einfach folgende. Gott ist Alles rücksichtlich seiner unendlichen Seinsweise : das bildet den Wahrheitskern des Pantheismus gegenüber einem die Lebensfülle desselben verkennenden, leeren Deismus. Dagegen ist er über Allem, was da endlich ist seiner Seinsweise nach und insofern nicht Alles: das bildet die Berechtigung des Dualismus von Gott und Welt gegenüber jeglicher Form des Pantheismus. Gott ist Alles in Allem, alldurchdringend seiner Macht, seinem Wissen, seinem Wesen nach: das ist der Ausdruck eines konkreten Theismus, welcher den Forderungen der menschlichen Vernunft wie des christlichen Glaubens einzig und allein entspricht.

Wie ist aber ein solcher Theismus nach Thomas weiter hin zu fassen? Als Lehre von Gott, dem zwar nicht Alleinwirkenden, aber doch Allwirkenden, Allbewegenden und Vorbewegenden im Sinne des strengen Thomismus? Oder als Lehre von Gott, dem allen Creaturen schlechthin Mitwirkenden im Sinne eines so oder anders gefassten Molinismus? Hiemit hätten wir ein weiteres, historisches Problem berührt, ohne dasselbe gegenwärtig verfolgen zu wollen.

IN WELCHEM ZEITPUNKTE TRITT DIE VERNUNFTIGE SEELE DES MENSCHEN IN IHREN KÖRPER EIN?

von **Dr. L. Schütz,**

Domkapitular zu Trier.

1. Um den Zeitpunkt bestimmen zu können, in welchem die vernünftige Seele eines jeden Menschen in ihren Körper eintritt, müssen einige Voraussetzungen gemacht werden, weil sie gewissermassen das Fundament bilden, auf das sich die Beantwortung der gestellten Frage stützt. Die Voraussetzungen sind im einzelnen folgende Lehren: 1. Die Seele des Menschen ist die substanzielle Form seines Körpers, das ist eines physisch organischen Körpers, welcher zu menschlichen Lebensthätigkeiten geeignet und fähig ist. 2. Als substanzielle Form ist die menschliche Seele mit ihrem Körper als der ihr entsprechenden Materie zu einer einzigen Substanz verwachsen, mit andern Worten sie ist mit demselben unmittelbar verbunden, ähnlich wie auf dem Gebiete der Accidenzien etwa die Kugelgestalt einer Wachskugel mit der Substanz des Wachses unmittelbar verbunden ist. 3. Die Seele des Menschen ist nicht bloss die substanzielle Form seines Körpers, so dass sie ihrem ganzen Sein nach in denselben eingetaucht oder eingesenkt wäre, ähnlich wie die Tier- und Pflanzenseele in den ihr entsprechenden Körper, sie existiert in dem Menschen zugleich auch als etwas für sich, was zu seiner Existenz des Körpers nicht bedarf, so dass sie insofern über ihn hinausragt. 4. In jedem Menschen giebt es nur eine einzige Seele und diese ist das erste innere Prinzip seiner gesamten Thätigkeit, das ist nicht bloss seiner intellektiven, sondern ebenso gut auch seiner sensitiven und vegetativen Thätigkeiten. 5. Ihrer Natur nach ist die menschliche Seele etwas Immaterielles oder Geistiges, und darum kann sie nicht, wie die Tier- und Pflanzenseele durch einen Akt der Zeugung, sondern nur durch einen Akt

der Schöpfung ins Dasein treten. 6. Die menschliche Seele wird nicht vor Existenz des menschlichen Körpers von Gott geschaffen, und da dieser Körper erst von einer bestimmten Zeit an existiert, so muss auch sie zu einer ganz bestimmten Zeit durch den Schöpfungsakt Gottes ihr Dasein gewinnen, um mit dem menschlichen Körper als dessen substanzielle Form vereinigt zu werden. Alle diese Lehren werden aber in ihrer Richtigkeit jetzt unterstellt nicht etwa deshalb, weil sie allgemeine oder allgemein anerkannte Wahrheiten sind (sie bedürfen ja für Freund und Feind eigentlicher und eingehender Beweise), sondern vielmehr deshalb, weil sie von den Vertretern und Anhängern der aristotelisch-scholastischen Philosophie, denen die Lösung des vorgelegten Problems gewidmet ist, unbedenklich als richtig zugegeben werden.

2. Was nun den Zeitpunkt betrifft, bei welchem die vernünftige Seele des Menschen in ihren das ist in den für sie bestimmten Körper eintritt, so lehren die Scholastiker älterer und neuerer Zeit einstimmig, dass dieser Eintritt nicht erst bei oder nach der Geburt des Menschen, sondern jedenfalls schon vor derselben stattfinde, ja sogar verhältnismässig lange vor seiner Geburt. Und so müssen sie lehren, weil nach Ausweis der Thatsachen ein menschlicher Fötus, der im Alter von etwa sieben Monaten abnormalerweise zur Welt kommt, lebens- und entwickelungsfähig ist, zu der Zeit also schon eine menschliche das ist eine vernünftige Seele besitzt. Hiermit stimmt auch die Praxis der kath. Kirche in Bezug auf die Spendung der Taufe überein. Denn in ihren Bestimmungen über das Subjekt der Taufe sagt sie [1], ohne die Dauer der Schwangerschaft einer Mutter näher anzugeben : Si mater prægnans mortua fuerit, fœtus quam primum caute extrahatur ac, si vivus fuerit, baptizetur. Dabei unterstellt sie freilich, dass an dem fœtus eine menschenähnliche Gestalt zu erkennen ist. Wenn es dann aber gilt, genau den Zeitpunkt für den Eintritt der vernünftigen Seele des Menschen in seinen Körper zu bestimmen, so gehen die Ansichten der Scholastiker nach zwei Richtungen auseinander. Die einen lassen die Seele schon gleich im Augenblicke der Empfängnis in das fertig existierende ovuculum maternum eintreten, nach den andern soll sie in dasselbe erst am Ende des ganzen Zeugungsprozesses ihren Einzug halten, und der geht ihrer Meinung nach dann zu Ende, wenn der aus dem ovuculum durch die Zeugung allmählig entstandene fœtus so ziemlich die menschliche Gestalt angenommen hat. Letztere Ansicht war die des Aristoteles und der meisten ältern Scholastiker, an ihrer Spitze der heilige Thomas von Aquin ; zu der erstern bekannten sich Albert der Grosse, der berühmte

[1] Rit. Rom. Tit. II, c. 1, n. 17.

Spanier Franz Toletus († 1596) und viele neuere Scholastiker der strengern wie der gemässigten Richtung, z. B. Tongiorgi, Palmieri, Zigliara, Gonzalez, Gutberlet, Hagemann. Zu der einen wie zu der andern Ansicht hielten übrigens auch manche Ärzte und Physiologen aus neuerer und neuester Zeit; zu ersterer Ansicht z. B. Vincenz Santi, Professor der Anatomie zu Perugia in seinem Buche Della forma, genesi, corso naturale e modi dei viventi (Perugia 1858) und Vincenz Liverani in seinem Werkchen Sui principi del moderno Ippocratismo (Fano 1859), zu letzterer z. B. Cangiamila aus dem vorigen Jahrhundert in seiner Embriologia sacra und neuerdings Frédault in seinem Traité d'anthropologie, ja sogar ganze Fakultäten, so die von Wien, Prag und Paris im vorigen Jahrhundert. Der Kürze halber möge jene Ansicht die thomistische und diese die moderne Ansicht genannt werden. Es käme nunmehr darauf an, beide Ansichten des nähern darzulegen.

3. Der heilige Thomas, mit welchem Aristoteles und die übrigen Genossen seiner Ansicht im wesentlichen übereinstimmen, lehrte Folgendes: Gott erschafft die vernünftige Seele des Menschen nicht gleich schon im ersten Augenblick seiner Empfängnis oder Erzeugung, sondern erst dann, wenn der menschliche Embryo oder Fötus im Mutterschosse sich allmählig zu einem menschlichen Körper mit allen dazu gehörigen Gliedern und Organen ausgebildet hat, mit andern Worten in fine generationis humanæ [1], oder, wie man mit dem seligen Albert [2] sagen kann, quando conceptus (sc. hominis) est completus. Vor dieser Zeit ist der menschliche Embryo der Reihe nach durch andere Seelen beseelt, und zwar im ersten Stadium seiner Entwickelung, das ist etwa so lange, bis die Organe der sensitiven Vermögen sich auszubilden anfangen, durch eine vegetative oder pflanzliche Seele, und während der zweiten Periode, das ist etwa so lange, als die Organe der sensitiven Vermögen sich noch nicht vollständig ausgestaltet haben, durch eine sensitive oder Tierseele. Demgemäss treten im ganzen drei verschiedene Seelen nach einander in den menschlichen Embryo oder Fötus ein, zuerst eine pflanzliche, dann eine animalische und zuletzt eine vernünftige Seele. Freilich findet dies nicht etwa so statt, dass sie alle drei als die entsprechenden Prinzipien der pflanzlichen, animalischen und vernünftigen Lebensthätigkeiten mit und neben einander in dem menschlichen Embryo oder Fötus existierten, oder vielleicht so, dass von ihnen jedesmal die unvollkommnere Seele zu einer bestimmten Zeit in die ihr zunächst stehende vollkommnere überginge oder umgewandelt würde

[1] S. th. I. 118. 2 ad E.
[2] De anim. 16. 1. 12.

und die vollkommnere dann zu ihren Funktionen auch noch die der unvollkommneren übernähme, sondern vielmehr so, dass die unvollkommnere Seele durch die ihr unmittelbar übergeordnete zu einer gewissen Zeit verdrängt wird, worauf dann letztere nicht bloss die ihr eigentümlichen Lebensthätigkeiten, sondern dazu auch noch die der unvollkommneren Seele vollzieht [1]. — Im Gegensatz zu der thomistischen Ansicht lehren die Anhänger und Vertreter der modernen Ansicht, dass Gott die vernünftige Seele des Menschen in demselben Augenblick erschafft, in welchem derselbe seinem Körper nach erzeugt wird (in primo instanti conceptionis suæ), das ist in demselben Momente, in welchem die Befruchtung des ovuculum maternum vor sich geht. Demnach wohnt die vernünftige Seele dem menschlichen Embryo von Anfang seines Lebens an inne und leitet auch von Anfang an dessen allmähliche Entwickelung, zwar nicht insofern, als sie vernünftig ist, sondern insofern, als sie die substanzielle Form des menschlichen Leibes und deshalb auch das Prinzip aller organischen, der pflanzlichen sowohl, als der animalischen Thätigkeiten des Menschen bildet.

4. Was sodann die beiden Ansichten in Bezug auf ihre Richtigkeit betrifft, so stellt sich bei genauer Prüfung derselben heraus, dass die thomistische Ansicht sicherlich nicht richtig sein kann. Dies erhellt ohne weiteres aus der Falschheit des Fundamentes, auf welchem sie ruht. Als solches dient nämlich die von Aristoteles überlieferte Annahme, dass der in der Entwickelung begriffene menschliche Embryo zuerst einen pflanzlichen und dann einen animalischen Organismus darstelle [2], und in Verbindung damit der Gedanke, dass die Seele eines Lebendigen als die substanzielle Form desselben doch immer dem von ihr beseelten Körper als ihrer Materie der Art nach entsprechen müsse. Der letztere Gedanke mag im allgemeinen richtig sein, die besagte Annahme ist es aber jedenfalls nicht, und zwar deshalb nicht, weil sie mit den Thatsachen in grellem Widerspruch steht. Denn nach dem Zeugnis der Physiologie und Morphologie entwickelt sich das befruchtete ovuculum maternum, dessen Entwickelung übrigens gerade in den ersten vier Wochen einen sehr raschen Verlauf nimmt [3], nicht zuerst zu einem pflanzlichen und danach zu einem animalischen Organismus, die Entwickelung der vegetativen und die der sensitiven Organe geht vielmehr nach Weise eines völligen Durcheinanders vor sich. So

[1] Vgl. S. th. I. 118. 2 ad 2 ; III. 33. 2 ad 3 ; S. c. g. II. 89 ; de pot. 3. 9 ad 9 ; de spir. creat. 3 ad 13 ; qu. de anim. 11 ad 1 ; in Job 10. 1 ; in 1 de gener. et corr. 10 e ; in 2 de anim. 1 d.

[2] Vgl. Aristoteles : De gener. anim. II. 3, 736. b. 12. S. 99.

[3] Vgl. C. Gegenbaur : Lehrbuch der Anatomie des Menschen. Leipzig, 1892. I. S. 91.

waren bei einem untersuchten Embryo im Alter von vierzehn Tagen nicht bloss Herz, Lungen, und Leber, sondern ebensosehr sog. Hirnblasen in erster Anlage schon sichtbar, und am einundzwanzigsten Tage bemerkte man an einem andern schon Nasengrube, Augenanlagen und Ohrenblase, während man erst am Ende des zweiten Monats bei einem dritten Ansätze zu Nieren entdeckte [1]. Ja, wenn man den Thatsachen ganz genau Rechnung tragen will, so kann man sogar behaupten, dass der menschliche Körper im Mutterschosse nach seiner animalischen Seite viel früher, als nach seiner vegetativen Seite hin, vollständig ausgebildet ist. Denn der Mensch beginnt schon gleich nach seiner Geburt das sensitive Leben in seiner ganzen Ausdehnung, während die Geschlechtsreife, die doch zu dem vegetativen Leben gehört, bei ihm erst viele Iahre später (bei dem männlichen Geschlechte im Alter von 14—16 und bei dem weiblichen Geschlechte im Alter von 13—15 Jahren) eintritt, und ein Ding überhaupt, wie schon Aristoteles lehrte [2], ja erst dann vollkommen genannt zu werden verdient, wenn es ein anders seiner Art hervorzubringen imstande ist. Ist aber der Grund, auf welchem die thomistische Ansicht über den genauen Zeitpunkt der Entstehung der menschlichen Seele sich stützt, hinfällig, so sinkt damit auch die Ansicht selbst mit Nothwendigkeit, in sich zusammen. Daraus folgt dann ohne weiteres, dass die moderne Ansicht, welche neben der thomistischen die einzig mögliche ist, richtig und wahr sein muss, dass also die vernünftige Seele des Menschen gleich schon im ersten Augenblicke seiner Empfängnis von Gott geschaffen wird. Und bei dieser modernen Ansicht über den genauen Zeitpunkt des Entstehens der vernünftigen Seele des Menschen kommt auch der zuvor mit der thomistischen Annahme in lose Verbindung gebrachte Gedanke zu seinem ganzen und vollen Rechte. Die vernünftige Seele des Menschen entspricht wirklich, insofern und insoweit sie dessen substanzielle Form ist, dem von ihr beseelten Körper als der ihr zugehörigen Materie der Art nach ganz genau. Denn jeder Urkeim oder jede Eizelle eines Lebewesens besitzt, wie die Embryologie beweist [3], von vornherein schon in ihren ersten Anlagen alle Glieder und Organe, welche das Lebewesen späterhin im Zustande seiner Entwickelung aufzuweisen hat. Und ist dies der Fall, dann entspricht auch das ovuculum maternum mit seinen ersten Anlagen der vegetativen und sensitiven Organe der vernünftigen Seele als der substanziellen Form des Menschen ihrer Art nach.

[1] Vgl. L. Landois: Lehrbuch der Physiologie des Menschen. Wien 1885. S. 1000 f.
[2] Meteor. IV. 3, 380. a. 12 sqq. Vgl. S. Thomas: S. th. I. 5, 4. c.
[3] Vgl. Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im kath, Deutschland. Iahresbericht für das Iahr 1895. S. 20 ff.

5. Zur Bestätigung für die Richtigkeit der modernen Ansicht können die Vertreter derselben sich mit Recht auf zwei Thatsachen berufen. Die erste ist die, dass die vernünftige Seele des Menschen nach der Geburt desselben den Prozessen der Ernährung und des Wachstums der körperlichen Organe, sowie auch denen der Ausbesserung und Ergänzung schadhaft gewordener oder verletzter Organe sicherlich als Prinzip vorsteht. Denn wenn derartige Funktionen überhaupt ihren Ursprung aus der vernünftigen Seele des Menschen, insofern und insoweit sie die substanzielle Form seines Körpers ist, hernehmen, so kann dies auch schon gleich vom ersten Augenblicke der Empfängnis an der Fall sein. Und die zweite Thatsache ist die, dass die Organe, welche der Fortpflanzung des Menschen dienen, ihre vollständige Ausbildung erst viele Jahre nach der Geburt desselben finden, in der Zeit also, während welcher seine vernünftige Seele im Körper als Lebensprinzip ganz allein waltet und wirkt. Denn daraus folgt mit Notwendigkeit, dass dieselbe Seele ebensogut auch von Anfang an als Prinzip des gesamten Lebens vorhanden und thätig sein kann. Freilich müssen die Vertreter der modernen Ansicht über den Zeitpunkt des Entstehens der vernünftigen Menschenseele einräumen, und sie räumen es gerne ein, dass nach ihrer Auffassung die vernünftige Seele im Embryo des Menschen anfangs bloss als vegetatives, eine Zeit lang später dann auch als sensitives, und zuletzt endlich, vielleicht erst nach der Geburt des Menschen auch als intellektives Prinzip sich bethätigt. Ia in diesem Sinne hat man sogar die oben angeführten Worte des Aristoteles gedeutet [1]. Allein dieses Zugeständnis bedingt nichts Unmögliches, weil die vernünftige Seele des Menschen ja auch noch nach seiner Geburt zuweilen, z. B. während eines tiefen Schlafes oder einer starken Ohnmacht oder beim Scheintod [2], nur als Prinzip des vegetativen Lebens, und während der ersten Kindheit nur als Prinzip des vegetativen und sensitiven Lebens thätig ist. So dürfte denn dies die richtige Lehre sein, dass die vernünftige Seele des Menschen gleich schon im ersten Augenblicke seiner Empfängnis von Gott geschaffen und mit dem ovuculum maternum vereinigt wird, dass sie aber anfangs sich bloss mit ihren vegetativen, sodann auch mit ihren sensitiven und endlich auch mit ihren intellektiven Vermögen bethätigt.

6. Damit stimmt es genau überein, wenn der heilige Thomas von dem Körper Jesu Christi sagt, dass er im ersten Augenblicke der Empfängnis von einer vernünftigen Seele beseelt gewesen sei [3], ohne

[1] Vgl. Toletus : In Aristotelis l. 2 de anima c. 3, qu. 7.

[2] Vgl. Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques. Paris 1891. Sect. 7, pag. 197, sqq.

[3] Vgl. S. th. III. 33. 2. c. ; S. c. g. IV. 44.

auch nur im mindesten anzudeuten, dass er das für etwas Übernatürliches oder für ein Wunder halte, welches durch die Person Jesu Christi gefordert worden sei. Und ebenso steht es mit jener Lehre im schönsten Einklang, wenn es in der dogmatischen Bulle Pius' IX über die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau heisst: beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suæ Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio... ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem; denn dies war ja nur dann möglich, wenn die vernünftige Seele der unbefleckt empfangenen Jungfrau auch im ersten Augenblicke ihrer Empfängnis von Gott erschaffen worden ist.

LA CROYANCE NATURELLE
ET LA SCIENCE

par le R. P. M.-B. Schwalm,

des Frères Prêcheurs.

C'est un sujet terriblement difficile en philosophie, Messieurs, que celui de la croyance. Nous le savons tous; mais, si les difficultés, même terribles, devaient faire reculer les philosophes, nous n'aurions, vous et moi, qu'à vider cette salle au plus vite. Nous ne pouvons, en effet, parler de la croyance sans que surgissent immédiatement devant nous les plus graves problèmes de la vie humaine; car la foi est partout dans la vie : elle est dans les recherches du savant, d'aucuns disent en la science même ; elle est dans la vie morale individuelle ; elle est dans la vie sociale; elle est dans la vie religieuse. Les difficultés de mon sujet sont donc immenses et innombrables. Vous m'excuserez, n'est-ce pas? Messieurs, si je ne les aborde pas toutes en ces vingt minutes que nous mesure si justement la sagesse de notre règlement. Mais, puisque nous sommes à la *Section de Philosophie,* vous trouverez bon que, m'abstenant avec la plus scrupuleuse rigueur de toute discussion supérieure ou étrangère à la philosophie pure, je vous entretienne uniquement des rapports naturels de la foi ou croyance humaine, et de la science ou vérité démontrée.

Ici comme ailleurs, je suivrai fidèlement saint Thomas d'Aquin : non que je croie, en philosophie, au *Magister dixit,* car les Maîtres eux-mêmes nous avertissent, dans l'Ecole, qu'entre philosophes, l'argument d'autorité est de tous le plus faible [1]. Je suivrai ici saint Thomas en disciple qui a pesé ses raisons et qui les trouve vraies; nous verrons, sur ces raisons, ce qu'il faut penser des rapports de la foi naturelle et de la science.

[1] « Philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis. » (*Contra Gentiles*, II, cap. IV.) « Consuevimus dicere quod locus ab auctoritate est valde debilis et infirmus. Et in II° Metaph. traditur quod impedimentum est ad scientiam credere testimoniis famosorum. » (ÆGID. ROM. in I *Sentent.*, dist. I, q. I, art. 2.)

Réduite à ces termes, la question demeure vaste, et son intérêt n'est pas amoindri.

Elle nous intéresse d'abord pour elle-même. Science et croyance, ce sont les deux pôles qui limitent et qui situent l'axe de nos connaissances. Dans nos voyages du connu à l'inconnu, nous allons de la foi à la science ou de la science à la foi : l'exacte exploration de ces deux pôles de notre monde intellectuel est autrement nécessaire, et n'est pas moins courageuse parfois en son genre, que celle des pôles de notre globe. La théorie de la croyance et la théorie de la science sont complémentaires l'une de l'autre. Si, par hasard, quelqu'un d'entre vous ne connaissait que l'une d'elles, il risquerait de donner un sens tronqué et faux à cette magistrale critique de la connaissance humaine, dont saint Thomas, en son lointain XIIIe siècle, a pu poser les éternelles bases, avec tant de solidité et de profondeur.

La question des rapports de la foi naturelle et de la science a aussi, pour nous, son intérêt actuel. Personne d'entre vous n'ignore, Messieurs, que beaucoup de philosophes contemporains, en France notamment, s'attachent à l'exacte délimitation des frontières respectives de la vérité de croyance et de la vérité démontrée. Personne d'entre vous n'ignore qu'après les engouements quelque peu naïfs d'il y a quarante ans pour la vérité démontrée, il y a parmi nous une réaction puissante en faveur des vérités obscures que certifie la croyance. Beaucoup souscrivent à des paroles comme celles-ci : « Toute la science humaine se suspend à un premier acte de foi » ; ou encore à cette autre, plus mesurée : « Il y a une part de croyance dans la science même. »

Que penser de ces affirmations et de l'éternel problème qu'elles visent à résoudre ?

Permettez-moi de vous l'indiquer sommairement, en essayant de répondre à trois questions : 1° En quoi l'acte de science et l'acte de foi se ressemblent-ils ? 2° En quoi diffèrent-ils ? 3° Quels sont leurs rapports ?

I

L'acte de science et l'acte de croyance ont cela de commun qu'ils sont des actes de jugement. Je sais que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits ; je crois que Tombouctou existe. Il y a là autre chose que de simples concepts ; je me prononce formellement sur la vérité de plusieurs concepts, groupés en énoncés ; je détermine mon intelligence à tenir que l'objet de mes concepts est, ou, au cas d'un jugement négatif, à tenir que cela n'est pas [1]. L'acte de croyance et l'acte de science sont donc tous deux des jugements.

[1] « Judicat intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est. » (*De Veritate*, quæst. I, art. 3. Cf. *III Sentent.*, dist. XXIII, q. II, art. 2, q. 1.)

A ce titre, remarquez-le bien, Messieurs, ils ont une propriété commune, découlant immédiatement de leur essence : ils connaissent formellement l'être réel des choses, présent à notre pensée. Je dis l'être réel, et non pas seulement le phénomène de la pensée, ni le seul rapport logique de nos concepts; je dis l'être même des choses, selon l'axiome formulé par saint Thomas : « OBJECTUM INTELLECTUS EST ENS. »

Sans doute, nous n'avons pas cette naïve candeur d'avancer que la pensée sortant pour ainsi dire de l'âme, comme la projection d'une lampe électrique, aille se plaquer sur les choses pour en éclairer l'être. Nous reconnaissons avec saint Thomas cette évidente vérité que voir, imaginer, comprendre, connaître par l'intelligence ou par les sens, n'est point une action transitive, mais immanente[1]. Toutefois sa forme et son contenu lui viennent du dehors : immanente dans son procédé, elle est transcendante comme représentation. Ce sont les choses mêmes qui, par leur impression sur nos sens et par les intuitions abstractives dont elles déterminent l'élaboration par notre intelligence, viennent projeter dans le réceptacle vide de nos puissances, comme une empreinte formelle et un décalque exact de leur être intime. La réalité vraie, objective, extérieure à nous, est donc bien l'objet de notre connaissance qui, par son procédé immanent, trouve présent en soi l'être même qui est, tel qu'il est. Car si l'être ne nous est connu que par sa sensation, son image ou son idée, présentes en nous, tout l'être de cette sensation, image ou idée, se modèle sur l'être réel qui l'imprime et, s'y rapportant formellement tout entier, il y reporte d'un premier bond notre jugement. Nos concepts ne sont donc pas tout ce que nous connaissons, mais ce par quoi nous connaissons l'être. Tel est le sens de cet axiome : « OBJECTUM INTELLECTUS EST ENS[2]. »

J'ai dit *axiome*. Il faut tenir, en effet, cette proposition comme évidente de soi; ce que j'en ait dit à l'instant ne la démontre pas, mais seulement la suppose et l'explique; car elle est nécessairement déterminative de notre adhésion, dès que nous en avons conçu les deux termes et, analytiquement, perçu l'identité. Quels que soient, en effet, nos actes d'intelligence, tout ce que nous concevons et affirmons ne se représente à nous que sous la forme de l'être; la privation et le néant eux-mêmes s'y réduisent, tant il est vrai que le mouvement tout entier de notre intelligence ne saurait être autre chose qu'une recherche de l'être. Etre et intelligible sont synonymes, parce que être et pensée se recherchent et s'ajustent : c'est d'un côté le soleil qui se lève et de l'autre le miroir, dans toute la pureté d'un poli achevé, mais le miroir vivant.

[1] Ia Pars, q. LXXXV, art. 2.
[2] *De Ver.*, quæst. XIV, art. 8, ad 5.

Evidente, cette identité de l'intelligible et de l'être ne se démontre pas; mais, sur quiconque en voudrait nier la vérité, après en avoir rationnellement pesé les termes et constaté l'évidence, comme nous venons de le faire, sur quiconque la nierait après l'avoir comprise, elle exercerait ces représailles de l'acculer à une invincible contradiction. Si nos jugements sont impropres à nous représenter l'être qu'ils affirment être, ils sont des signes et ils n'en sont pas; nous les tenons pour vrais et ils ne le sont pas; et, puisqu'ils sont substantiellement incapables de nous informer si l'être est, il n'y a plus ni vrai ni faux. Nous ne pouvons même plus nous contenter de chercher la vérité dans l'accord de notre pensée avec elle-même; car, si nous affirmons cet accord, nous le posons comme de l'être, et l'être est hors de nos prises.

Tenons donc, comme s'imposant à nous par la force directe de sa propre évidence, la représentation formelle de l'être par nos jugements; c'est, en effet, la propriété commune de nos jugements scientifiques et de nos jugements de croyance. Que je croie ou que je sache, j'affirme l'être réellement représenté par mes concepts.

Il est, peut-on me dire ici, une autre propriété commune de la science et de la foi : toutes deux sont certaines. Et n'est-ce point là une ressemblance plus proche que celle de leur objectivité? Ce n'est plus seulement la rencontre de l'être; c'est sa rencontre arrêtée et sûre.

Je le reconnais. Mais, dussé-je risquer une apparence de paradoxe, il faut avouer que la certitude de la foi et celle de la science se fondent sur des principes tellement opposés, tellement propres à chacune d'elles, que nous ne saurions en parler avant d'avoir assigné leurs différences respectives. La certitude de la science est nécessaire, la certitude de la foi est volontaire : il serait prématuré de les comparer avant d'avoir établi leurs différences.

II

Passons donc maintenant, Messieurs, aux différences spécifiques de la science et de la croyance.

Deux attitudes de détermination sont possibles à l'intelligence qui juge l'être. Il y a d'abord un état intellectuel où le jugement se détermine de toute évidence par l'énoncé des propositions que l'esprit se formule. Mais cet état lui-même se dédouble; et l'étude de ce dédoublement va nous donner l'idée de la science.

Il y a parfois, en notre vie intellectuelle, détermination immédiate de notre jugement au seul aspect d'une proposition. C'est le cas de notre adhésion à cet axiome des axiomes qui se nomme le principe de contradiction. C'est encore le cas de ces définitions essentielles que, parfois, nous arrivons à nous rendre manifestes, au terme de ces

inductions philosophiques dont saint Thomas a si nettement défini le procédé et critiqué la valeur[1]. C'est le cas de toutes les propositions immédiatement évidentes, sans qu'il y ait besoin et possibilité de les démontrer.

Voici ensuite, Messieurs, le cas de propositions démontrées, par où l'intelligence se trouve nécessairement conduite à une adhésion nécessaire. Elles aussi, elles sont évidentes, mais par réduction à des prémisses évidentes, où se posent tour à tour, par exemple, l'affirmation de la définition essentielle attribuée au sujet défini, et l'affirmation de quelque propriété immédiatement conséquente à cette essence, et qu'on attribue à sa définition essentielle. C'est ainsi que saint Thomas démontre la sociabilité humaine par l'impuissance où l'animal raisonnable se trouve, à l'état isolé, de satisfaire aux multiples exigences physiques ou morales, que l'immensité même de son premier vouloir rationnel, fait pour tout bien, étend à l'infini[2]. Je regrette que la brièveté du temps m'empêche de vous exposer comme il conviendrait l'évidente rigueur de ce procédé; laissons ce soin à vos propres méditations, et passons outre.

La vérité évidente de soi, voilà le principe de la science humaine; la vérité démontrée, voilà sa conclusion. L'acte de science peut donc se définir un acte de jugement nécessairement déterminé par un intelligible ramené à l'évidence des principes.

Que sera maintenant l'acte de croyance? Les choses sont complexes et l'analyse achevée en est difficile pour nous. Il nous est difficile de pleinement distinguer en beaucoup de cas les propriétés communes des propriétés spécifiques; les accidentelles, des essentielles. Et alors, nos inductions ne nous fournissent pas ces termes pleinement compris et pleinement convertibles, dont se forment les propositions évidentes de soi et les définitions achevées. Nous n'avons de l'être des choses en toutes ces rencontres qu'une image incomplète, trouble, entourée de pénombre. Nous disons mélancoliquement avec saint Thomas, sur la fin de nos recherches si peu satisfaites, et de nos méditations pourtant si laborieuses : « *Multæ rerum differentiæ latent nos* », ou encore : « *Differentiæ essentiales in multis sunt nobis ignotæ.* »

Prenons acte, Messieurs, de cette humilité intellectuelle des maîtres de la scolastique; c'est justice à leur rendre qu'ils ont également reconnu l'essentielle perfection et l'essentielle faiblesse de l'intelligence humaine, et que s'ils montrent celle-ci capable de s'assimiler à l'être par ses définitions et par sa science, ils confessent aussi que c'est un rude travail, souvent peu récompensé, d'*aller,* comme ils disent, *à la*

[1] *Poster. Anal.*, lib. II, lect. ultim.
[2] *De Regimine Principum*, lib. I, cap. I.

chasse des définitions et des preuves : « Des choses sensibles, — avoue saint Thomas, — nous ignorons un très grand nombre de propriétés ; et de celles que nos sens perçoivent nous ne pouvons le plus souvent nous rendre une pleine raison[1]. »

Que va faire notre intelligence, attirée et déçue tout à la fois par cette vision crépusculaire de l'être? Quatre attitudes lui sont possibles et naturelles en face de l'inévident : le doute, le soupçon, l'opinion et la foi. Ces quatre attitudes sont tellement voisines l'une de l'autre et pourtant si distinctes, que je dois brièvement les comparer, pour arriver à mieux dégager l'exacte notion de l'acte de foi[2].

Vous avez des raisons, non point démonstratives, bien que valables, en faveur d'une thèse ; mais vous en avez en même temps de non moins valables en faveur de la thèse opposée. A égale force les deux poussées contraires se neutralisent. Votre jugement demeure suspendu. Vous pensez alternativement le pour et le contre sans pouvoir adhérer ni à l'un ni à l'autre : vous êtes en état de doute.

Voici cependant, à force de recherches, que vous découvrez de ce côté-ci, et pas de l'autre, quelque raison nouvelle, légère encore, mais réellement plausible. Attention : ce n'est plus le simple doute. Vous vous inclinez un peu, vous tendez l'oreille, vous observez de plus près : il y a chance que la vérité soit là. C'est la *suspicatio,* l'indice positif de la vérité ou de la vraisemblance ; l'acheminement à une future adhésion.

Un pas encore, l'indice devient si probable, et les probabilités affluent tellement en faveur de votre thèse, que sa contraire n'a plus de raisons équivalentes, ni même relativement fortes à lui opposer. Ici l'adhésion va se produire : que vous le vouliez ou non, la vraisemblance vous attire. Elle meut par elle-même votre intelligence sans néanmoins suffire par elle-même, notons-le bien, à nécessiter absolument votre adhésion. Que savez-vous, en effet, si du fond obscur des choses ne sortira pas un jour quelque définition ou même quelque objection, victorieuse de votre thèse? La probabilité attire donc l'esprit, sans le fixer. Et alors, qui le fixera? Comment adhérons-nous à nos opinions? Qui le fixera! La volonté, par une sorte d'élection où, faute du vrai avéré, elle s'attache à la vraisemblance comme à un bien relatif de l'intelligence, et commande à celle-ci de s'y attacher. Une arrière-pensée de crainte d'erreur n'en subsiste pas moins ; aussi l'adhésion n'est-elle ici qu'une demi-adhésion, sans fixité absolue, inévidente et incertaine ; un lointain analogue de l'assentiment vrai : *Opinans non assentit,* dit quelquefois saint Thomas.

[1] *Rerum sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus.* (*Contra Gentiles,* I, cap. III.)

[2] IIa IIæ, quæst. II, art. 1.

Telles sont les trois formes inévidentes de la connaissance intellectuelle, voisines de la foi, mais inférieures à elle : 1° le doute, suspension du jugement entre deux adhésions opposées; 2° l'indice, faible attrait du jugement vers une adhésion déterminée; 3° l'opinion, adhésion incertaine.

La foi, au contraire, est certaine, tout en demeurant, comme le doute, l'indice et l'opinion privée de l'évidence intrinsèque de son objet[1]. Elle est donc supérieure au doute et à l'indice par la réalité de son adhésion, et à l'opinion par sa plénitude et sa fermeté. D'où vient cette fermeté? Du vouloir, répond saint Thomas : « La volonté choisit l'assentiment à une thèse et non à son opposée, précisément à cause d'un motif suffisant pour mouvoir la volonté, bien qu'insuffisant à mouvoir l'intelligence. Par exemple, il apparaît bon et convenable d'adhérer à cette thèse; c'est l'état du croyant qui adhère à la parole d'un homme parce que cela lui semble bon et utile[2]. » Voici un motif nouveau qui n'existait pas dans l'opinion : là, une probabilité attirait par elle-même notre intelligence en lui découvrant partiellement l'être des choses; elle offrait à notre volonté un sujet de la décider à une demi-adhésion craintive. Ici, dans la foi, une parole, un témoignage, un signe qui ne nous découvre rien par lui-même sur l'être essentiel des choses, nous certifie intellectuellement que la vérité est là, parce que sans aucun doute le témoin a vu, parce qu'il dit vraiment ce qu'il a vu. Nous sommes en présence d'une évidence de crédibilité, et d'une chose croyable encore obscure : voilà de l'inévident et du certain. Mais cela n'amène pas nécessairement une adhésion certaine : la pleine évidence de l'être intime des choses nécessite seule une telle adhésion; ici donc, malgré l'évidente crédibilité, il y a place encore pour une sorte d'élection. C'est bon pour notre intelligence d'adhérer à la vérité obscure en soi, dont un sûr témoin nous certifie l'existence; mais ce n'est plus un bien de vraisemblance comme dans l'opinion, c'est le bien de la certitude. Et ainsi, conclut saint Thomas, « la volonté, attirée par le bien qui est l'adhésion, propose de l'inévident à l'intelligence comme digne de son adhésion[3]. »

Tel est l'acte de foi, acte complexe, en même temps parfait et imparfait. J'adhère fermement, parce qu'il est bon d'adhérer fermement sur le vu d'une crédibilité démontrée évidente : voilà le parfait; mais je ne vois pas ce à quoi j'adhère, si fort que je voie les raisons d'adhérer : voilà l'imparfait. De là vient ce qu'on doit appeler en toute rigueur la liberté métaphysique de l'adhésion en tout acte de foi; de là procèdent les mouvements d'inquiétude et de doute toujours naturels à

[1] IIa IIæ, quæst. II, art. 1.
[2] *De Veritate*, quæst. XIV, art. 1.
[3] *De Ver.*, q. XIV, art. 2.

l'œil et à l'intelligence qui n'ont point vu. La vision manque et, pour parer aux oscillations de l'esprit, la volonté, autoritaire, mais autoritaire à bon escient, et approuvée par la raison même, la volonté captive la raison : « *Intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis*[1]. »

L'acte de foi proprement dit est donc un acte d'adhésion certaine à une vérité évidente en soi, mais extrinsèquement pourvue d'un témoignage ou signe certain. Ceci est l'acte de foi proprement dit; mais je dois, Messieurs, vous signaler au-dessous de lui, dans la catégorie de l'opinion, un acte analogue souvent désigné par Aristote, par Albert le Grand, par saint Thomas, par toute l'École, et enfin par le langage usuel, sous le nom de foi : « *Credere dicimur quod vehementer opinamur*[2]. » Il y a de ces opinions si fortes que l'opinion contraire en est invraisemblable jusqu'au ridicule. On ne craint plus de se tromper en les admettant ou, du moins, on le craint si peu! Alors, cette adhésion quasi certaine à l'inévident s'appelle couramment de la foi. Métaphysiquement et au regard d'une critique rigoureuse, ce ne sera jamais de la foi : ce qui était probabilité sérieuse avec trois motifs ne devient pas strictement certitude avec quatre, avec cent, le centième parût-il réduire la thèse opposée à un millionième de vraisemblance. Si l'on se dit certain en pareil cas, c'est au point de vue tout approximatif du *parum pro nihilo reputatur;* c'est au point de vue pratique des convenances et des nécessités de la vie : un robuste marcheur s'inquiète-t-il d'un grain de sable sous son pied? C'est donc de la foi par analogie; de la foi imparfaite, et il nous faut bien nous en contenter, tant que nous sommes en présence de probabilités très hautes, ou de témoignages quasi certains. Il y a bien des thèses en philosophie et certaines gens en ce monde dont on est à peu près sûr, sans l'être tout à fait. C'est là, soit dit en passant, la radicale différence de la foi humaine à la foi divine. Celle-ci, qui croit à l'infaillible témoignage de la vérité première, ne peut qu'être absolument certaine, et s'entoure de signes et de témoignages infailliblement certains; celle-là, la foi humaine, elle peut s'élever à la certitude, elle en peut déchoir, elle peut s'affermir et pleinement mériter le nom de croyance; elle peut s'affaiblir et descendre au nom de l'opinion, tout en y retenant encore une place supérieure et le nom de foi[3].

La foi s'entend donc, au sens rigoureux, d'une adhésion certaine à

[1] *De Veritate*, quæst. XIV, art. 1. — JOANNES A S. THOMA, *Cursus philosophicus*, I. Logica, P. II, quæst. XVI, art. 4.

[2] *De Veritate*, quæst. XIV, art. 2.

[3] *III Sentent.*, dist. XXIV, *Expositio textus.* — *De Veritate*, quæst. XIV, art. 2. « Credere dicimur quod vehementer opinamur, scilicet vel testimonio alicujus hominis. »

une vérité inévidente en son essence, mais dont l'existence se révèle par des signes certains. Elle s'entend, au sens analogique et sans impropriété de terme, d'une adhésion véhémentement probable, — *opinio vehemens,* dit saint Thomas, — dont le péril d'erreur est réduit à un imperceptible minimum, à quelque fraction infinitésimale tendant vers la limite zéro.

Que si de prudents théologiens craignaient là une extension quelque peu dangereuse de l'emploi de ces termes si pleins de choses sacrées pour nous, *foi* et *croyance,* je me permettrais de leur soumettre un emploi tout pareil et qui me rassure, sous la plume d'un théologien aussi sûr que personne : saint Thomas lui-même. Pardonnez-moi donc ici, Messieurs, quelques lignes de citation ; nous y trouverons, en ce style où la lumière s'avive à mesure que la parole se condense, les deux définitions que je vous annonçais en commençant.

Voici la science : « Notre intelligence peut se considérer sous l'aspect rationnel, et comme allant à l'intuition des êtres, lorsque, résolvant des conclusions en des principes de soi évidents, elle les rend certaines. Tel est l'assentiment de la science. »

Et voici la foi en matière de recherches scientifiques :

« L'intelligence peut se considérer par rapport à la volonté, moteur universel des forces de l'âme en leur action ; cette volonté meut l'intelligence vers ces choses dont l'inévidence intrinsèque ne peut se ramener à une évidence par voie de démonstration, elle la meut PAR CETTE CONSIDÉRATION QU'IL EST A PROPOS D'Y ADHÉRER POUR QUELQUE MOTIF OU APPARAIT LA BONTÉ DE CETTE ADHÉSION — bien que ce motif ne puisse pleinement déterminer notre intelligence, à cause de la débilité de celle-ci, qui ne voit ni par évidence immédiate, ni par démonstration intrinsèque, ce qu'elle admet. ET CET ASSENTIMENT S'APPELLE PROPREMENT DE LA FOI[1]. »

III

Nous avons distingué la science et la foi dans l'ordre des recherches scientifiques; voyons maintenant, Messieurs, quels sont leurs rapports.

[1] *III Sentent.*, dist. XIII, q. III, art. 2, Solutio. « Potest considerari intellectus noster, secundum ordinem ad rationem, quæ ad intellectum terminatur, dum resolvendo conclusiones in principia per se nota, earum certitudinem efficit, et hoc est assensus scientiæ. — Alio modo consideratur in ordine ad voluntatem, quæ quidem omnes animæ vires ad actus suos movet ; et hæc quidem voluntas determinat intellectum ad aliquid, quod neque per seipsum videtur, neque ad ea quæ per se videntur, resolvi posse determinat ; ex hoc quod dignum reputat illis esse adhærendum, propter aliquam rationem, qua bonum videtur esse illi adhærere, quamvis illa ratio ad intellectum terminandum non sufficiat propter imbecillitatem intellectus, qui non videt per se hoc cui assentiendum ratio judicat, neque ipsum ad principia per se nota resolvere valet, et hoc assentire proprie vocatur credere. »

Pour arriver à jeter rapidement quelque lumière sur ce problème si complexe, voulez-vous me concéder l'usage d'un de ces vieux *distinguo* de l'Ecole, dont on sourit parfois, et qui se vengent de ces sourires en s'imposant à l'usage de leurs contempteurs redevenus sérieux? Je distinguerai donc l'entrée de la croyance en la science *in fieri,* et celle de la croyance en la science *in facto esse*. La science est autre, c'est évident, à l'âge des découvertes — c'est sa jeunesse — et à l'âge des résultats acquis; c'est l'âge mûr, le plein midi d'une éclatante vision.

La science qui se fait, c'est la science humaine en son ensemble; nulle science n'est achevée, toute la science ne le sera jamais : le dernier jour du monde nous surprendra sur une vision encore trop incomplète des êtres, et dans cette recherche anxieuse, que l'intuition de l'éternelle Essence et des suprêmes Idées satisfera seule en surpassant tous nos désirs. Le travail des jours et des siècles fait donc la science et ne l'achève point; et plaise à Dieu, Messieurs, que nous, les philosophes, nous l'ayons, au dernier jour, réellement fait avancer vers l'intangible limite dont l'adorable Vérité Première fera seule sauter toutes les barrières!

Nous sommes donc tous les jours, et à toutes les heures, ramenés au modeste aveu de saint Thomas : « *Multæ rerum differentiæ latent nos* »; nous cherchons l'évidence et nous ne trouvons souvent que la probabilité.

Il y a place, là, pour cette foi largement dite et par analogie qui est l'opinion quasi certaine. Les moralistes et les sociologues la rencontrent fréquemment dans leurs essais de détermination scientifique des principes premiers ou dérivés du droit naturel. Telle est, par exemple, la position de saint Thomas, lorsqu'il établit que le divorce n'est pas contraire aux premiers principes du droit naturel, mais seulement aux seconds, c'est-à-dire à une moralité supérieure et plus parfaitement humaine que la foi évangélique fondée sur la grâce a seule inspirée au cœur de l'homme[1]. — Les sciences naturelles, à leur tour, usent largement de ces opinions affermies, pratiquement tenues comme certaines; et tel savant extasié sur l'accumulation de probabilités avérées en faveur de sa découverte, tel philosophe critiquant les procédés de cette découverte, s'écrieront : « Je crois à cette découverte; je crois à cette opinion. »

Cette foi imparfaite est déjà un puissant outil de progrès pour la science. Où en seraient les moralistes, les sociologues, les physiciens et tant d'autres, s'ils ne pouvaient tabler que sur des conclusions parfaitement démontrées? De toutes ces vraisemblances quasi certaines

[1] Supplem., quæst. LXVII, art. 2.

en spéculation et prises comme certaines dans l'usage de la science, ressortissent des systèmes de conclusions et de lois.

Mais ne peut-on pas soutenir aussi que la foi, au sens strict, est, elle aussi, un instrument de découverte?

Nos théories les plus probables ne nous découvrent que partiellement ce qui est. Elles laissent, au delà du rayonnement de leur vraisemblance, un fond d'être, principe ou cause nécessaire, qui reste obscur et inexpliqué. Ce n'est plus le soleil de l'évidence illuminant toute la profondeur du firmament, c'est seulement « cette obscure clarté qui tombe des étoiles », et qui laisse le ciel plein d'ombre.

Là cependant, au fond de l'ombre, il y a quelque chose. Nos théories ne sont pas des jeux d'esprit, des mécanismes de raisonnements subjectifs, des systèmes d'abréviation mentale, commodes pour le résumé de l'expérience et pour le classement des faits. Si elles se rencontrent avec l'expérience, si elles cadrent avec la série naturelle des faits, c'est le signe qu'elles rencontrent l'être, c'est le signe qu'elles cadrent avec l'être; c'est que sans l'expliquer avec évidence, en son essence, elles en découvrent pourtant des phénomènes, des actions, des qualités; c'est qu'elles nous disent sûrement qu'il est, sans nous dire positivement ou évidemment quel il est. Nos théories ont donc, à défaut d'évidence positive intrinsèque, l'évidence extrinsèque de ce qu'on peut appeler leurs œuvres de vérité, leurs témoignages vérificateurs, empruntés à des constatations évidentes de faits. Les causes, les essences, les choses quelconques, partiellement obscures, dont elles nous parlent, nous sont ainsi objet de foi, au sens propre du mot. Car, qu'est-ce que croire, sinon adhérer à la chose latente dont on a un témoignage manifeste [1] ? Et ainsi la science échappe à cet étrange scepticisme qui fait considérer à tant de savants leurs théories comme de purs jouets intellectuels, sans réalité objective correspondante. Pour approximatives que demeurent nos théories, pour symboliques qu'elles soient, elles nous font toucher certainement au fond partiellement obscur de l'être, au nécessaire inévident dont nous dégageons quelques termes, et ce fond partiellement obscur, ce nécessaire partiellement inconnu, c'est l'objet propre de la foi scientifique. La *foi scientifique* — si j'ose ainsi parler, pour désigner la foi qui sert à l'avancement de la science — c'est l'adhésion à ce *nécessaire inconnu en soi,* dont on connaît seulement du dehors, par des signes manifestes, l'action sur la réalité que l'on voit; et comme, au fond et en vérité, l'expression incomplète et obscure de ce nécessaire par nos hypothèses et son admission par notre croyance, nous font toucher, bien qu'imparfaitement à l'être des choses, la foi scientifique ne doit pas se concevoir comme le crépuscule

[1] *De Veritate,* q. XIV, art. 9.

d'une évidence mourante. Ce n'est pas un crépuscule, c'est une aube : l'aube de la science de demain !

Il y a donc place pour la croyance dans l'œuvre quotidienne et sans fin de l'avancement de la science.

Et maintenant, la science faite, comme la science qui se fait, admet-elle la croyance?

Ici encore, distinguons. Il y a en tête de toute science, philosophique ou autre, la science des sciences, la « philosophie première », la métaphysique. Elle sait l'Etre, en l'universalité de sa nature, de ses attributs transcendants, — unité, vérité, bonté, — elle le suit partout dans l'alternance rythmique de ses états opposés et corrélatifs — acte et puissance. — Par la hauteur même de ces vues, très difficiles à formellement abstraire mais toutes simples en leur hauteur, la métaphysique rattache de nombreuses conclusions à nos primitives et manifestes intuitions de l'Etre; elle nous donne, en cela, des parties de science à jamais faites, où l'intelligence procède d'évidence en évidence, sous la pleine lumière de son intelligible le plus épuré. Elle nous donne la splendeur et la joie d'une contemplation que nulle splendeur et nulle joie intellectuelle ne surpasseraient sur terre, si notre foi divine ne nous révélait un monde plus beau, en sa demi-lumière, que ne le sont les plus belles évidences de la raison naturelle !

Je ne puis, malheureusement, Messieurs, vous développer, comme il le faudrait, cette preuve de l'achèvement de certaines parties de notre métaphysique. Je ne puis vous développer non plus les exemples qui l'illustreraient. Laissez-moi, brièvement, vous suggérer d'en méditer deux principaux que saint Thomas lui-même me suggère, par l'importance qu'il leur donne.

C'est d'abord la théorie du mouvement, en ce sens universel où le mouvement s'entend aussi bien de l'immanente opération de l'intelligence qui pense et de la volonté qui aime, que des transmutations subies par la matière sensible. Cette théorie se rattache tout entière, en pleine évidence, à l'évidente définition des deux corrélatifs, *acte* et *puissance*. Elle y fonde la nécessaire conclusion de notre raison à la réalité d'un Premier Moteur qui est acte pur. Et sur ce point, la science humaine est faite [1].

Elle l'est encore si, passant de la considération de la hiérarchie descendante du moteur et du mobile, à celle, ascendante, du moyen et de la fin, nous méditons les conséquences de l'axiome : *Bonum est quod omnia appetunt.* Saint Thomas nous démontre clairement par cette voie, la subordination actuelle de toutes les activités et de toutes les

[1] Iª Pars, quæst. II, art. 3.

fins, à une fin suprême, plénitude, en soi, de tout bien. Il pose ainsi en pleine lumière le premier principe de sa morale et de sa doctrine de l'obligation, comme la plus haute et la rationnelle expression du mouvement universel de la vie et de l'être, même inanimé, vers le bien. Il complète le *schème* spéculatif de sa hiérarchie descendante des actes et des causes, par le tableau de la poussée universelle et ordonnée des opérations et des fins; nous faisant suivre partout cette sève montante de l'aspiration au bien, cette efflorescence de vie, qui part des plus basses racines des choses, plongées dans l'humus de la matière, et de branche en branche, à mesure que la vie monte et que les formes de l'être s'épurent et se spiritualisent, le rapproche lui-même de Dieu, le Suprême Désirable, vers qui tout l'univers gravite, un en sa fin, comme il l'est en son origine[1].

C'est là surtout, Messieurs, en ces grandes thèses métaphysiques d'ensemble, que nous pouvons, je crois, sans témérité, parler, avec saint Thomas, de conclusions acquises et de science faite.

Or, là, que trouvons-nous? Des conclusions nécessairement déduites de l'évidence; il n'y a plus de place en elles pour cette obscurité foncière des choses qui est l'objet propre de l'acte de foi. La métaphysique, là où elle peut se dire achevée, exclut la croyance.

« Là où elle peut se dire achevée »; marquons bien cette réserve, ne serait-ce que pour ne point nous interdire, à l'occasion, même en métaphysique, les sages hardiesses d'une hypothèse digne de foi. Je crois qu'ainsi nous travaillerons à réaliser, pour notre part, cette progression continue de l'imparfait au parfait que saint Thomas définit la loi de la raison et de la science humaine; et je dis, pour notre part individuelle : « *Ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione prædecessorum*[2]. » De grâce, néanmoins, soyons modestes avant d'accuser nos prédécesseurs et même saint Thomas, d'avoir vu incomplètement ce que nous pensons mieux voir; inquiétons-nous encore de ce qu'ils ont vu.

J'ai dit que la métaphysique, science de l'Etre, était la science suprême. Toute science, par rapport à elle, est une science subalterne, lui empruntant des données primitives, qu'elle en reçoit toutes faites. Par exemple, les notions de cause et de substance, de mouvement et de fin. Depuis la morale jusqu'aux sciences physiques les plus particulières, toutes les sciences humaines vont ainsi, l'inférieure empruntant à ses supérieures des données qu'elle ne critique pas, mais qu'elle admet, comme nécessaires à sa propre position. Elle les admet, de la

[1] Ia IIæ, quæst. I, *passim*.
[2] *I Ethic.*, lec. XI. Cf. *III Polit.*, lec. VIII. — Ia IIæ, q. XCVII, art. 1, *c*.

même manière que la science en train de se faire, admet la foi à une hypothèse : sans démonstration intrinsèque, mais sur le motif extrinsèque et évident de leur nécessité pour la pleine connaissance de son objet.

Et ainsi, nous dit saint Thomas, amenant un exemple qui n'a pas vieilli, l'homme qui étudie l'acoustique croit aux données numériques que lui fournit le mathématicien, sur les propositions arithmétiques des intervalles de la gamme : « *Musica credit principia sibi tradita ab arithmetica.* » Car ce n'est pas en acoustique, c'est en arithmétique, que se manifestent ou se démontrent les lois quantitatives des proportions. Ce n'est pas en physique expérimentale que se démontrent ou se vérifient l'existence des corps, la distinction de l'agent et du patient, de la qualité et de la substance ; c'est dans la physique entendue au sens d'Aristote, dans la philosophie du mouvement; c'est en métaphysique aussi. Ce n'est pas en sociologie que se démontrent le libre arbitre ou l'hérédité physiologique, ces postulats nécessaires de la science des groupements humains. Il y a ainsi des propositions que toute science postule comme strictement nécessaires à la position de son sujet et dont elle vérifie la réalité du fait, sans en atteindre le pourquoi.

Dirons-nous alors que le sociologue s'en rapporte là-dessus au témoignage du métaphysicien, et ainsi de suite pour tous les autres spécialistes? Non, car il ne s'agit pas ici d'une subordination de disciple à maître, de relations humaines accidentelles aux rapports des sciences, mais d'une subordination de science à science. Le sociologue, comme strictement tel, ne va pas nécessairement à l'école ou en consultation chez le métaphysicien, — cela serait bon, pourtant, quelquefois, — il constate seulement avec certitude, dans les groupes humains, des faits d'hérédité et des faits de libre arbitre; mais il ne s'en explique pas, de par sa science, les causes propres et immédiates. Elles lui demeurent inévidentes et certifiées, et donc, objet de foi.

Toujours ainsi le savant strictement spécialiste dans une science inférieure croit aux données supérieures que postule sa propre science; mais s'il a, comme plusieurs d'entre vous, Messieurs, le bonheur d'être à la fois spécialiste et philosophe, comme philosophe, il voit ou démontre ce que le seul état spécial de pur savant le réduirait à seulement croire[1]. Je nous souhaite à tous, Messieurs, tout au moins en une ou deux spécialités, cette possession simultanée de la métaphysique et des sciences inférieures. Le savant, sans parler du philosophe, y trouvera de grands avantages.

Résumons-nous et concluons. Dans l'ordre de nos connaissances

[1] Iª Pars, quæst. I, art. 2. Cf. *De Veritate*, quæst. XIV, art. 9, ad 3.

scientifiques naturelles, l'acte de science s'entend de notre adhésion nécessaire à un intelligible ramené à l'évidence des premiers principes; l'acte de foi, de notre adhésion volontaire à un intelligible demeuré inévident, mais dont l'utilité pour la science nous est extrinsèquement certifiée. Tous deux sont certains; mais l'acte de science l'est, avec évidence et par rapport à l'être intime de ce qui est su ; et l'acte de foi l'est, sans évidence intrinsèque de ce qui est cru, mais par rapport à l'évidence extrinsèque de sa crédibilité.

Quant à l'emploi respectif de ces deux espèces de connaissances, « il y une part de croyance dans la science même » lorsque la science non achevée marche à la découverte de l'être, à demi entrevu sous les symboles et sous les formules approximatives de ses hypothèses. « Il y a une part de croyance dans la science même », lorsque la science faite est de nature subalterne et que le savant demeure étroitement spécialiste. Mais, dans la métaphysique, science première, immédiatement éclairée par les premiers principes, cette foi même n'a plus de place, là où la métaphysique peut, sans témérité, se dire faite. C'est donc l'intuition ; ce n'est pas la foi qui est la base de toutes les sciences. La foi n'y est qu'une condition d'infériorité hiérarchique ou un instrument provisoire de toute découverte.

Je ne prétends pas, Messieurs, en terminant cette communication avoir mis en la pleine lumière de leur évidence objective toutes nos données thomistes sur les rapports de la foi scientifique et de la science. J'ai, plutôt, rapidement projeté quelques traînées de lumière sur les principales dentelures d'une côte très accidentée. Il le fallait et c'était suffisant pour suggérer aux amis de la philosophie scolastique ici présents, l'étude critique de ce sujet si grave et si actuel. Vous savez tous contre quel courant de subjectivisme de la pensée spéculative se débattent nos philosophes d'aujourd'hui, scolastiques ou non Tous nous voulons, quels que soient notre point de départ et notre méthode, ne pas nous laisser étouffer par la banquise de l'Idéalisme Tous nous voulons que notre pensée et notre acte de volonté, pour immanents qu'ils soient, trouvent le vrai et le réel, la substance de l'Etre et non son fantôme. Tous donc nous pouvons suivre avec intérêt e sympathie le travail critique de vérification rationnelle et scientifique des titres objectifs et des légitimes procédés de la connaissance humaine spéculative, qui s'impose aux néo-scolastiques d'aujourd'hui Et nous particulièrement, qui voulons aider à promouvoir cette œuvre nous qui lui avons donné et notre pensée et toute notre âme, nou nous souvenons en ce moment de l'héroïque explorateur qui avai baptisé son vaisseau d'exploration, le « Fram », l'*En-Avant*. Ce n'étai pas l'En-Avant d'un téméraire, mais celui d'un sage et d'un résolu Nansen avait calculé la structure et la résistance du « Fram », en pré

vision des assauts de la banquise; la justesse de son calcul asservissait les forces colossales et violentes qui eussent dû briser son navire à le porter en le respectant. Il raconte sa quiétude, dans ces longs mois de la nuit polaire, où pas une cloison du bâtiment ne se fendait sous les dislocations furieuses de la glace soulevée de toutes parts; il constate, jour par jour, l'avancement de l'expédition vers le pôle où la glace elle-même entraîne le vaisseau, toujours intact. Nous aussi nous l'avons, cette quiétude clairvoyante et assurée; le navire qui nous porte est bien construit. Que l'on y monte sans crainte; qu'on expertise ce qu'il vaut : au travers de la banquise du Subjectivisme, le « Fram » passera !

LA

PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU

ET L'ÉTERNITÉ DU MONDE

par le R. P. A.-D. Sertillanges,

des Frères Prêcheurs.

Il n'est pas besoin d'éveiller l'attention sur l'importance de la question posée. La preuve de l'existence de Dieu, premier préambule de la foi, première démarche de la raison à la recherche du bien supérieur où doit tendre la vie humaine, cette preuve, dis-je, ne sera jamais assez sûre, assez dégagée de tout élément parasite et de toute hypothèse discutable.

Or une hypothèse essentiellement discutable, à notre avis, si l'on s'en tient à la pure raison, c'est celle d'un commencement du monde dans le temps. Nous sommes convaincu, et nous allons dire pourquoi, qu'aucune démonstration rationnelle ne saurait être donnée de ce fait. Nous l'avons reçu par révélation ; l'Ecriture et la tradition des apôtres nous l'enseignent, cela doit suffire, et à ceux qui prétendent apporter le secours de la raison, sous forme de démonstration rigoureuse, à l'appui de cette vérité de la foi, saint Thomas d'Aquin répond par ces fières paroles : « qu'ils se reposent donc, ceux-là, en des raisons qui leur semblent suffire ; quant à moi, une seule chose me suffit : la foi du Christ[1]. »

Il importe donc grandement, nous semble-t-il, de dégager la preuve de l'existence de Dieu de cette donnée qui ne peut lui fournir de base solide. — Or, il faut bien l'avouer, beaucoup de philosophes catholiques en sont encore à la preuve qu'on a voulu appeler traditionnelle, et qui s'incarne dans l'exemple fameux de l'œuf et de la poule : D'où vient l'œuf? De la poule. — Et la poule? D'un œuf. — Et le premier œuf? Apparemment de la première poule. — Mais alors cette première poule elle-même?... Ici l'interlocuteur s'embrouille et l'orateur triom-

[1] Maneant igitur ipsi in rationibus quas putant sufficere... mihi autem solummodo sufficit fides Christi.

phe. Il nous semble que ce triomphe est trop aisé; que l'argument ainsi présenté a une valeur rigoureusement nulle; que la série des engendrants et des engendrés peut parfaitement s'étendre jusqu'à l'infini, et que faire dépendre de sa prétendue impossibilité la preuve de l'existence de Dieu, c'est l'exposer aux railleries des philosophes, ainsi que le disait gravement saint Thomas d'Aquin.

On a grand tort, en effet, d'appeler l'argument en question argument traditionnel ou catholique. En fait, il est le fruit d'une décadence de la philosophie chrétienne, et l'on n'en trouve point de trace dans les grands maîtres qui ont fondé cette philosophie. Ni Aristote qui en est le père, ni saint Augustin qui en est le juge, ni saint Thomas d'Aquin qui lui a donné sa dernière formule, ni Albert le Grand, quoi qu'on en ait dit [1], ni les premiers parmi les commentateurs ne l'admettent. Ont-ils raison? Voilà ce qui nous importe, et nous allons en dire notre avis.

I

On donne dans les écoles cinq preuves principales de l'existence de Dieu. Toutes les preuves possibles peuvent certainement y être ramenées, et quelques-unes d'entre elles, même, se ramèneraient facilement aux autres. Si donc aucune de ces cinq preuves ne s'appuie nécessairement sur l'idée d'un commencement du monde, nous aurons le droit de conclure que cette idée est parasite et qu'elle doit être rejetée de la théodicée naturelle.

Et d'abord, il est clair que la preuve dite par la contingence ne dépend aucunement d'une telle hypothèse. Les êtres qui nous entourent ou bien naissent et périssent, ou bien n'ont pas en eux, quoique permanents, la raison suffisante de leur permanence. Leur nature, limitée, ne participant qu'une des modalités de l'être, ne le possède pas en propre et doit le recevoir d'autrui. Cet autrui ou bien est dans le même cas et nous oblige à remonter encore, ou bien est tel qu'il porte en soi la cause de sa nécessité et de son être, et c'est Dieu. J'abrège, mais l'on voit sans peine que le raisonnement en question est valable en toute hypothèse. Il ne s'occupe que du jour présent, et le passé, infini ou non, ne le trouble en rien.

Il en est de même de la preuve dite par les degrés des êtres. De ce qu'il y a en ce monde du vrai, du bon, du parfait, et du plus ou moins dans ces choses, on cherche à en conclure qu'il y a une suprême vérité, une suprême bonté, une perfection suprême. Quelle que soit la durée du monde, l'argument est de même valeur.

[1] Cf. *III Phys.*, tr. I, cap. XIII.

Enfin la preuve par la finalité manifeste, à l'égard de l'origine des temps, une égale indépendance. L'ordre du monde réclame un ordonnateur; la loi de progrès qu'on y constate ne peut être le fruit que d'une intention qui, incarnée dans les choses mêmes, sous la forme des propriétés et des lois, conduit l'univers au terme qu'une souveraine sagesse lui assigne.

Que le progrès soit en ligne droite ou en cercle; que le monde ait commencé et doive finir, ou que son déroulement doive s'étendre, par vastes périodes toujours reprises, à travers l'infini des temps, il n'importe; la période que nous traversons suffit à l'argument; car elle fournit matière à une induction suffisante — l'idée d'un commencement n'y est donc pour rien.

Peut-être, ici, devrions-nous placer la preuve de saint Anselme; mais, malgré le génie de son auteur et tout ce qu'on a pu dire pour sa défense, nous ne pouvons y voir autre chose qu'un paralogisme. Et du reste, ceux qui se disent ses défenseurs n'auront aucune peine à accorder que moins que toute autre elle suppose la durée limitée du monde. Il ne reste donc que deux preuves, la preuve par le mouvement et la preuve par la cause efficiente, et la première pouvant être considérée comme un cas particulier de la seconde, il suffira d'examiner cette dernière et de mettre en lumière ses vrais fondements.

La preuve par l'efficience est ainsi établie par les maîtres de la philosophie chrétienne. Nous constatons en ce monde des actions, des mouvements, des échanges de force et d'activité d'où résultent certains effets que nous attribuons à certaines causes. Et il y a un ordre entre ces causes, de sorte que tel effet devient à son tour une cause à l'égard d'un autre effet. Mais ce qui ne se rencontre point et ce qui est impossible, c'est qu'un être soit à lui-même sa cause; car il faudrait pour cela qu'il se précédât lui-même, je ne dis pas dans le temps, mais dans la possession de ce qui lui manque. Etre causé, en effet, c'est recevoir; causer, au contraire, c'est fournir; et il y a contradiction dans les termes à ce qu'un être qui doit recevoir soit en même temps et sous le même rapport en état de fournir. Et donc, tout être ou tout phénomène qui ne porte pas en soi la raison suffisante de son existence doit recevoir cette existence d'autrui. Cet autrui, s'il est dans le même cas, doit la recevoir d'un troisième et ainsi de suite. C'est la chaîne des êtres, qui se passent l'un à l'autre le bienfait de l'être et de l'activité.

Cette chaîne peut-elle être infinie? En d'autres termes, l'existence d'un effet peut-elle dépendre actuellement d'une infinité de causes? Non. Car dans une série de causes, ordonnées et dépendantes l'une de l'autre dans leur exercice, c'est de la première que tout dépend; les intermédiaires ne sont que ses ministres. Quel que soit le nombre de

ces intermédiaires, au point de vue où nous sommes, je puis les considérer comme ne faisant qu'un, et il n'y a au fond, dans ma série, que trois termes : A, la source de l'activité; B, l'intermédiaire, unique ou multiple; C, le résultat que produit cette activité. Multipliez B par l'infini : vous compliquez l'instrument, vous ne fabriquez pas une cause; vous allongez le canal, vous ne faites pas une source. Si A n'existe pas, B demeure impuissant et C ne saurait se produire, ou plutôt il n'y aura ni B ni C, c'est-à-dire que tout disparaît. Il faut donc supposer à la source de toute causalité une cause efficiente première, d'où découle l'efficacité de toutes les autres. Cette cause première, nous l'appelons Dieu.

Il est facile de voir que la preuve ainsi construite ne s'appuie en aucune façon sur l'idée du commencement du monde. Que le monde ait commencé ou non, il s'y rencontre des effets qui dépendent de certaines causes, lesquelles, étant elles-mêmes dépendantes dans leur exercice même de cause, supposent l'intervention d'une cause nouvelle d'où leur influence dérive. Et, chose essentielle à remarquer, cette nouvelle cause, nous ne la recherchons pas dans le passé, nous la requérons dans le présent, ou plutôt nous ne nous occupons ni du passé ni du présent, nous ne considérons que la dépendance. Tel effet dépend de telle cause; cette cause à son tour, considérée comme telle, dépend d'une autre, et ainsi de suite. Et comme, pour la raison que nous venons de dire, on ne peut remonter ainsi à l'infini dans les causes qui dépendent l'une de l'autre, il faut arriver à une première cause qui est Dieu. Dieu est ainsi atteint non pas en remontant le cours des temps jusqu'au premier jour du monde, mais en interrogeant chacune des causes qui interviennent dans un effet donné, à partir de la cause prochaine jusqu'à la source première de toute causalité.

Prenons un exemple. Voici un animal. Qu'est-ce qui est cause de l'existence de cet animal? La question ainsi posée peut avoir un double sens. Ou bien il s'agit d'expliquer la venue dans l'être de l'animal en question, ou bien il s'agit d'expliquer son existence actuelle, autrement dit, sa permanence. Dans ce dernier cas, nous allons attribuer l'effet dont nous parlons à la constitution même de l'animal, à l'équilibre spécial et stable des substances qui le composent, sous la domination ou plutôt l'absorption complète de la forme vivante, l'âme. Telle est la cause prochaine du phénomène. Mais cette cause est elle-même un effet : car l'équilibre des substances qui composent l'animal et le jeu complexe de sa vie dépendent d'une foule de conditions extérieures : chaleur, pression, affinités, et une myriade d'autres difficiles à analyser, dont beaucoup sans doute sont inconnues, mais qui peuvent s'exprimer d'un mot : les influences cosmiques. Or, si vous prenez à part chacune de ces influences, vous trouverez qu'elle est elle-même le résultat d'une

série de causes ordonnées, et dépendant actuellement l'une de l'autre dans leur exercice, et cette série vous permettra de remonter, d'anneau en anneau, non pas dans le passé, mais dans le présent même, jusqu'à une source première de toute activité sans laquelle ni l'animal considéré, ni aucune des causes qui conditionnent son être ne sauraient subsister.

Parlez-vous maintenant non plus de la permanence, mais de la venue au monde de notre animal? Le procédé est le même. Qu'est-ce qui est cause de ce devenir? — C'est le générateur. Qu'est-ce qui est cause du générateur *considéré comme tel,* ou, en termes plus simples, qu'est-ce qui est cause de la génération par cet être? C'est, d'une part, l'action propre de cet être; c'est, d'autre part, la série d'influences que nous requérions tout à l'heure et qui est l'indispensable accompagnement de toute génération. Et, de nouveau, vous voilà mis en demeure, pour expliquer suffisamment soit l'action propre de l'animal, soit les influences extérieures qui se combinent avec elle, de remonter de cause en cause jusqu'à une première cause actuellement en exercice, et dont l'influence explique tout.

Vous le voyez donc, la question des origines du monde n'est pour rien dans cette façon de présenter la preuve.

Pour montrer Dieu, nous ne racontons pas l'histoire du passé, nous constatons le présent. Nous ne l'appelons pas comme un acteur destiné à ouvrir la scène du monde, nous le requérons comme l'anneau suprême auquel, aujourd'hui même, le monde est suspendu; comme l'être premier, l'activité première d'où dérive, à toute heure, tout être et toute activité. Et, par conséquent, si l'on vient me dire : Le monde a toujours existé, j'en conclurai simplement : Dieu a toujours donné l'être au monde. Si l'on me dit : L'activité des êtres se déroule dans l'infini du temps, j'en conclurai : Dieu éternel communique dès toujours l'énergie dont il est la source. Et ma preuve de Dieu subsiste tout entière; car, ne prenant point son appui sur la nécessité d'un premier jour, elle n'a point à souffrir de ce qu'on recule jusqu'à l'infini ce point de départ prétendu des choses. Ce n'est pas dans le vide des temps qui ont précédé le monde que nous cherchons Dieu, c'est dans le jour présent, tout plein de sa richesse et des manifestations de sa vie.

La démonstration que nous venons de fournir est-elle concluante? Personne ne le nie, parmi les catholiques. J'omets à dessein une jeune école, qui, plus généreuse dans ses tendances que bien informée peut-être en théologie, croit pouvoir faire peu de cas des démonstrations à base objective. On en reviendra, lorsque l'analyse troublante et peu sérieuse d'un Kant aura cessé de peser sur la pensée humaine. Quoi qu'il en soit, en tout respect je crois pouvoir dire que tout catholique

sage et bien informé admet telle quelle la preuve de Dieu par l'efficience. Pourquoi donc ne pas la donner telle quelle? La compliquer d'une idée dont la valeur est discutée, même entre catholiques, c'est l'affaiblir aux yeux de l'adversaire. Que sera-ce si cette idée est fausse, et si, par conséquent, elle est de nature non seulement à énerver, mais à détruire absolument la preuve?

Or, c'est là ce que nous prétendons, et nous allons essayer de l'établir.

Reprenons l'exemple classique des générations successives. Le fils dépend du père, le père du grand-prère, le grand-père de l'aïeul, et ainsi de suite. Or, dit-on, l'on ne peut ainsi remonter à l'infini, donc il faut un premier, et pour expliquer ce premier, il faut faire appel à une cause supérieure. Le point central de l'argument est bien toujours, ici, l'impossibilité de remonter à l'infini dans les causes; mais veuillez remarquer que le cas est très différent de celui que nous examinions tout à l'heure. Nous disions : Il est impossible de remonter à l'infini dans les causes *qui dépendent l'une de l'autre dans leur exercice;* parce que, l'influx dépensé par la dernière n'ayant sa source ni en elle ni dans aucun des intermédiaires, il faut en chercher l'origine dans une cause première et indépendante. Mais ici le raisonnement ne s'applique plus. L'influx dépensé par le dernier générateur ne dépend pas du précédent considéré comme tel. Le fils dépend de son père dans son propre devenir; il n'en dépend déjà plus dans sa permanence, à plus forte raison n'en dépend-il pas dans les actes générateurs qu'à son tour il pourra produire. L'existence qu'il a reçue de son père est bien, en fait, la condition de sa paternité; elle n'en est pas le principe. Il est accidentel au père d'être fils, de sorte que la série ainsi construite : le fils, le père, le grand-père, l'aïeul, n'est pas, à proprement parler, une série de causes. C'est une série d'êtres dont chacun est ou plutôt fut cause par rapport au suivant; mais dont l'ensemble ne concourt pas à un même effet par la communication l'un à l'autre d'un même influx. Et ainsi l'on ne peut plus dire : Si la série des pères et des fils va à l'infini, la paternité n'a plus de source; car la source de la paternité du fils est en lui et dans les influences extérieures, elle n'est pas dans le père. On ne peut plus dire : Il faut un premier parent pour communiquer l'influx générateur à tous les autres, puisque cet influx ne passe pas, en réalité, de l'un à l'autre. Et quand on demande la raison de l'existence actuelle de Pierre ou de la production actuelle de Paul, ce n'est pas la chaîne des ascendants qu'il faut remonter, c'est la chaîne des causes directement et actuellement nécessaires à la production de cet effet. *Homo et sol generant hominem,* disaient les scolastiques. Au-dessus du soleil, c'est-à-dire, pour nous, de la machine universelle qui concourt à toutes nos œuvres, placez la cause première, où toute efficience puise son aliment,

et vous aurez une explication suffisante de chacune des générations humaines. Toutes, à ce point de vue, sont dans le même cas; la dernière est aussi près de la source commune que fut la première, s'il en existe. Qu'importe, dès lors, le nombre de ces générations, et qu'importe leur infinitude? Chacune suffit à l'explication de la suivante et n'a de rapport de causalité qu'avec elle. N'est-il pas clair qu'il peut y en avoir autant qu'on voudra, et que leur déroulement peut remplir l'infini des siècles? Si, en tout cas, un tel infini est impossible, vous devrez en chercher ailleurs la raison; elle ne découle en aucune façon des nécessités de l'efficience. La preuve de Dieu par la causalité se ruine donc elle-même à empunter cette notion[1].

Du moins se relèvera-t-elle par le secours d'un principe nouveau introduit subrepticement dans la preuve? Et s'il n'est pas nécessaire de trouver un terme au passé pour expliquer l'existence et les activités des êtres, cet arrêt du temps ne sera-t-il pas rendu nécessaire par d'autres motifs?

Si cela était, la preuve de Dieu y trouverait évidemment son compte. Ce ne serait plus la preuve par la causalité; mais elle n'en serait pas pour cela moins bonne.

Qu'on démontre en effet l'existence d'un premier jour, d'un point de départ des activités et des êtres que l'expérience révèle, et l'on aura démontré par là même la nécessité d'une intervention transcendante. Si un seul instant rien n'est, éternellement rien ne sera, dit Bossuet. Le néant ne peut pas engendrer l'être; ce qui n'est pas ne peut pas soi-même se créer. Nous aboutirions donc, par cette nouvelle voie, à constituer une preuve légitime et frappante.

Mais le tout est d'en établir le principe. Or, quelle preuve peut-on donner de l'existence d'un premier jour, d'un arrêt dans la série des générations passées, en prenant ce mot génération dans le sens universel que la philosophie lui assigne?

Aucune, à notre avis.

Nous n'ignorons pas les prétendues démonstrations qu'on a voulu en donner; comme l'impossibilité du nombre infini en général; l'impossibilité spéciale d'un infini *actuel;* l'impossibilité pour le monde de traverser un passé infini pour arriver au jour présent; l'inconvénient

[1] « Causæ agentis in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos, in causis simul agentibus; quia oportet effectum dependere ex actionibus infinitis, simul existentibus, et hujusmodi sunt causæ *per se* infinitæ; quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam; hæc autem infinitas accidit causis. Accidit enim patri Socratis quod sit alterius filius vel non filius; non autem accidit baculo, in quantum movet lapidem, quod sit motum a manu : movet enim in quantum motus. » (S. Th., *Cont. Gent.* Liv. II, ch. XXXVIII.)

de donner au monde successif l'éternité pour mesure ; l'absurdité d'un passé infini auquel on ajoute tous les jours, d'un indéterminé cependant réel, etc., etc., sans parler des prétendues démonstrations scientifiques, qui sont si incertaines et en tout cas si particulières qu'on ne comprend point qu'on ait pu les introduire, si ce n'est *ad hominem,* dans une question où il s'agit de la production primordiale des choses. Nous n'ignorons rien de tout cela ; mais nous nous souvenons aussi de ce qu'en pensait le grand esprit que nous nommions tout à l'heure : « Debile est ; nihil est ; vanum est ; tepidum est. » Telles sont les réflexions qu'inspiraient à saint Thomas d'Aquin les objections soi-disant formidables qu'on nous oppose. Après avoir affirmé que la création du monde dans le temps est aussi indémontrable que la Trinité, il ajoutait : « Et ce qui le montre bien, c'est la faiblesse des raisons qu'on apporte ici et qu'on voudrait faire prendre pour des démonstrations véritables. Toutes ces raisons ont été exposées et résolues par les philosophes qui tiennent pour l'éternité du monde, et c'est pourquoi elles tournent plutôt à la honte qu'à la confirmation de la foi, lorsque, appuyé sur elles, on prétend établir contre ces philosophes la nouveauté de l'univers. » (II Sent. Dist. 1ª. Quæst. 1ª, art. 5[1].)

[1] Ailleurs, plus énergiquement encore, saint Thomas écrit : La diversité des raisons qu'on apporte ici montre qu'aucune d'elles n'est suffisante ni démonstrative. D'où il arrive que l'un apportant une raison, l'autre une autre, et, par suite, le premier répugnant à celle-ci et l'autre à l'autre, la fatuité de ces diseurs provoque le rire chez les infidèles. (Opusc. LXV, *De Concordantiis.*)

En dépit de ces textes, un doute s'est élevé, au Congrès de Fribourg, sur la véritable pensée de saint Thomas en cette matière. Il est de fait que certains scolastiques, ne pouvant arriver à s'assimiler la doctrine du Maître, ont cherché à éluder son autorité par des subterfuges. Mais quiconque voudra lire les nombreux articles que le grand Docteur a consacrés à cette question, se convaincra sans peine de ce qu'il y a de peu sérieux dans de telles chicanes. On a dit : Saint Thomas n'a ainsi parlé qu'en considération d'Aristote. Cette remarque a bien peu de portée, si elle ne veut pas devenir injurieuse. A moins de faire passer Aristote avant la vérité, saint Thomas n'a pu parler comme il l'a fait sans exprimer une conviction personnelle. En une question qui touche de si près aux choses de foi, et dont la solution, si elle était dans le sens des objectants, favoriserait si fort nos croyances, il est indubitable qu'un tel théologien ne pouvait être qu'en défiance à l'égard d'un philosophe du paganisme. S'il a cru devoir admettre, en dépit des protestations qui s'élevaient autour de lui, la thèse philosophique du Stagirite, c'est qu'il y était forcé par une évidence. On voit même par le texte précité et par plusieurs autres semblables que saint Thomas prétendait ainsi défendre la dignité de la foi en face des incrédules de son époque et qu'il considérait comme un péril cette tendance de certains apologistes à donner comme prouvé par la raison ce que nous ne tenons que de la foi.

Un autre subterfuge consiste à dire : Saint Thomas n'avait en vue que cette question très générale : « Une créature peut-elle être éternelle ? Utrum *aliqua creatura* potuerit fieri ab æterno ? » Il n'affirmait nullement cette possibilité à l'égard du monde réel tel que nous le connaissons. Cela dit, on concède la possibilité d'une création « ab æterno » à l'égard d'une « certaine » créature, à savoir un ange, une âme, et, en général, une substance immuable, qui ne serait point mesurée par le temps, et l'on nie cette possibilité à l'égard des êtres soumis au mouvement, c'est-à-dire, en somme, de l'univers, qui seul est en cause. Un pareil procédé d'exégèse est subtil ; mais il ne peut satisfaire que ceux

Nous verrons plus loin à résoudre ces objections après leur avoir donné toute leur force; mais nous tenons à présenter dès maintenant quelques observations qui nous semblent de nature à diminuer la répugnance qu'éprouvent certains esprits à admettre notre thèse.

On semble craindre, en premier lieu, que le monde n'échappe à Dieu, si on lui accorde une durée sans limites. A quoi bon un Créateur, si à aucun moment l'univers n'a manqué d'être ? Et comme, en vertu de l'inertie de la matière et de la conservation de l'énergie, aujourd'hui trouve son explication dans hier, hier dans avant-hier et ainsi de suite, s'il y a eu toujours des jours, il y a eu toujours une explication suffisante des choses, et une cause première ne sert de rien.

Nous venons de voir combien ce raisonnement est enfantin, et comme il résiste peu à l'analyse. Aujourd'hui ne s'explique point suffisamment par hier; bien que les événements d'hier aient sur ceux d'aujourd'hui une influence déterminante. Le temps est une mesure, ce n'est pas un principe; l'évolution est un procédé, ce n'est pas une cause : or, nous cherchons la cause de ce qui est. Nous demandons pourquoi l'univers se développe ainsi d'âge en âge. Dire qu'un véhicule vient du bout du monde, ce n'est pas rendre compte de sa force de propulsion, à plus forte raison expliquer son existence. Le monde est, le monde se meut;

qui ignorent les textes. Nous demandons ce que peut signifier ce titre d'article (*Summ. theol.*, q. XLVI, art. 2) : « Utrum mundum incœpisse sit articulum fidei ? » s'il ne s'agit pas du monde réel, mais d'une créature hypothétique. Saint Thomas détermine dans cet article ce que la raison peut prouver au sujet des origines du monde et ce qu'elle est impuissante à découvrir. Elle peut prouver que le monde est de Dieu; mais la mesure de sa durée ne dépendant que de la volonté divine ne peut nous être connue que par elle. Le commencement du monde est donc uniquement une donnée de la foi : « Sola fide tenetur. » N'est-il pas clair qu'il s'agit là — comme ailleurs du reste — de l'univers que nous avons sous les yeux ?

Il est vrai qu'en ce même article, la solution des objections donne lieu à une difficulté apparente. L'auteur s'objecte que si le monde a toujours duré, et que l'homme ait toujours habité le monde, il s'ensuit qu'il existe actuellement un nombre infini d'âmes, ce qui est impossible. A quoi il répond simplement que cette difficulté est particulière, et qu'elle ne peut imposer une solution à l'égard de l'ensemble des choses. Plus tard, reprenant cette question, il ajoute que la concession insinuée dans sa première réponse dépasse même ce que l'objection est en droit d'attendre, et qu'à la rigueur on pourrait admettre l'homme « ab æterno », à condition de supposer qu'il n'ait engendré que dans le temps. Cette réponse est évidemment de celles qu'on fait en souriant, et elle montre même combien saint Thomas considérait les objections de ses adversaires comme peu sérieuses. On a voulu cependant y voir une « indication » dans le sens que nous notions tout à l'heure. Saint Thomas admettrait comme possible l'existence éternelle d'*une* créature, non celle de perpétuelles générations. Nous avouons ici ne pas comprendre. Loin que saint Thomas veuille faire ici une concession, il en retire une qu'il semblait avoir faite, et ce qui ressort de l'ensemble de sa discussion, c'est qu'à ses yeux l'univers peut avoir existé « ab æterno » aussi bien que d'une existence temporelle, et que, s'il faut en excepter l'homme, ce n'est pas même sans discussion. Remarquons d'ailleurs que cette difficulté spéciale est aujourd'hui complètement hors de cause. Chacun sait aujourd'hui que l'homme n'a pas toujours foulé le sol, et ainsi la thèse du grand Docteur se débarrasse d'une objection, bien loin de perdre un atome d'évidence.

il faut à cela une raison, et qui plus est une raison actuelle, car la permanence des êtres a besoin de raison comme leur devenir. Répondre qu'il en fut toujours ainsi, c'est spécifier un comment, ce n'est pas fournir un pourquoi. Un effet éternel postule une cause éternelle et d'autant plus haute, bien loin que cette éternité le dispense de toute raison.

Autre motif de crainte de la part de certains esprits en face de notre thèse : on a peur d'égaler le monde à Dieu, du moins en durée, si l'on fait remonter son âge à l'infini. Là encore il faut dissiper l'équivoque. Il y a infini et infini, et l'infinie durée du monde, à supposer qu'on veuille l'admettre, serait aussi différente que possible de l'infinie durée de Dieu. — Infini signifie privé de limite ; or, on peut être privé de limite de deux façons : soit que l'on manque des limites qui conviennent à votre nature, comme la ligne que trace le mathématicien sans s'occuper de lui assigner une dimension fixe ; soit que l'on ait une nature telle que l'idée même d'une limite lui répugne.

En ce dernier sens, l'infinité est une perfection ; mais, dans le premier, elle est une imperfection, au contraire [1]. Or, c'est le cas de la vie du monde, dans l'hypothèse que nous exposons. Son infinie durée serait tellement peu une perfection que l'indétermination d'une telle durée est précisément un des arguments qu'on lui oppose. Comment réaliser l'indéterminé ? dit-on ; or, une durée sans limites est l'indétermination. — Cet argument est loin de prouver tout ce qu'il voudrait ; mais sa mineure n'en est pas moins exacte. L'infini de quantité, qu'il s'agisse de l'étendue, du nombre ou de la durée, c'est l'indéterminé, et par conséquent l'imperfection même. Saint Thomas d'Aquin trouvait peu digne de Dieu de n'assigner ainsi aucune mesure fixe à son œuvre et il en prenait argument pour conclure à la création dans le temps, bien qu'il n'accordât pas à cette preuve la valeur d'une démonstration.

L'éternité de Dieu, au contraire, réalise la durée parfaite. Elle est infinie non pas en ce sens qu'elle s'étende au delà de toute mesure ; mais en ce sens qu'elle est indivisible, et qu'aucune mesure ne lui convient. L'être de Dieu, en effet, n'est pas successif à la manière humaine. Sa vie ne se répand point dans le temps, pas plus que sa substance ne s'étend, fût-ce à l'infini, dans l'espace. L'idée de Newton, que l'espace infini est la taille de Dieu et le temps infini sa durée, n'est qu'une belle imagination ; la réalité est au-dessus de ces images. Dieu est partout, et en un sens il n'est nulle part, puisque sa substance est indivisible et d'un ordre supérieur à l'espace ; il est toujours, et

[1] « Esse infinitum non est actus vel perfectio, sed imperfectio. » (Albert le Grand, *III Phys.*, tr. II, c. x.)

cependant il n'est pas dans le temps, puisque sa durée est inétendue comme son être et d'un ordre supérieur au temps.

La possession absolue de sa vie, dans une plénitude que ni le passé, ni le présent, ni l'avenir ne divisent, telle est en Dieu l'Eternité. Le recommencement sans fin et comme sans but des mêmes chemins, dans une multiplicité inutile et informe, telle serait pour la vie du monde l'infinité. Qu'on ne se laisse donc pas tromper par les mots, et qu'on ne voie pas dans cette expression fatidique, l'infini, une vertu capable d'égaler à Dieu tout ce qu'elle touche. Infini signifie parfait ; mais il signifie aussi indéterminé, et c'est en ce dernier sens seulement qu'il est applicable à la vie du monde. On peut donc lui accorder sans crainte l'immensité, si l'on n'a pas pour la lui refuser des raisons plus fortes ; cette immensité, telle qu'il la peut revêtir, ne sera jamais que le voile splendide de sa misère. Le temps, ainsi étiré hors de toute limite, ne sera encore, selon la belle expression du philosophe, que l'image mobile de l'immobile éternité.

Enfin la raison principale, croyons-nous, qui rebute les esprits en face de notre hypothèse, c'est l'obscurité de cette notion d'infini, éternel scandale de la raison humaine. Il faut bien avouer en effet qu'il y a quelque chose de troublant et comme d'aveuglant pour l'esprit dans cette supposition d'une succession infinie de jours et de siècles. Tous les changements que nous observons partent d'un terme pour aboutir à un autre terme. Un univers qui marche et qui ne vient de nulle part ; une durée qui s'écoule et ne s'approche ni ne s'éloigne d'un point de départ ou d'un but, il y a là quelque chose qui confond. Mais qu'on veuille bien remarquer d'autre part, et cette observation, à notre sens, est capitale, que la création du monde dans le temps est une notion tout aussi difficile à comprendre. Comment se représenter, en effet, le passage du néant absolu à l'être ? Que se passe-t-il, à ce premier instant ? Dirons-nous que le monde *devient ?* Mais alors il n'est pas ; car ce qui est n'a pas besoin de devenir. Dirons-nous qu'il est ? Mais alors il ne devient pas. Et ainsi nous devrons concevoir à l'origine un double instant : l'un où le monde devient et n'est pas : l'autre où son devenir aboutit à l'être. Mais ce premier devenir, comment le concevoir ? Que peut-il se passer là où il n'y a rien ? Peut-on se représenter un devenir sans sujet ? Et n'est-il pas impossible par conséquent de concevoir le devenir du monde, puisque aucun sujet ne préexiste à la naissance de tout ?

On le voit, la difficulté est grande, et elle a scandalisé bien des philosophes.

Or, que répond-on à cette difficulté ? C'est que la création n'est pas une *action* ordinaire ; c'est qu'appliquer aux origines du monde les lois de sa marche ultérieure, c'est raisonner à peu près comme le

jeune sauvage qui refusait de croire aux explications qu'on lui donnait sur la génération humaine, sous prétexte qu'un homme ne saurait vivre neuf mois sans respirer et sans manger. La création n'est pas à proprement parler un changement, bien qu'il en résulte une chose nouvelle. Le monde est, et il est après n'avoir pas été, c'est tout ce qu'on peut dire, si même cette expression *après* ne renferme pas une idée fausse. Or, la distinction du devenir et de l'être, au premier instant, est une nécessité du changement, du mouvement ; elle ne peut donc point s'appliquer à l'origine première des êtres. Mais alors que reste-t-il ? Une *action* et une *passion* sans mouvement, que peuvent-ils bien être ? Une simple relation de cause à effet et d'effet à cause, comme le dit saint Thomas après Aristote [1]. Et ainsi la difficulté qui s'oppose à l'idée de création devient un argument pour l'hypothèse d'une durée éternelle. Car, je vous le demande, qu'est-ce qui peut bien empêcher la relation de créature à créateur d'être éternelle, puisque son fondement, c'est-à-dire l'action créatrice, est éternel [2] ?

L'action de Dieu, en effet, ne se distingue pas de sa substance. Tout est un, en Celui qui est essentiellement un ; l'acte pur ne souffre pas de mélange de potentialité, et le changement autant que le néant lui répugne. Ce qu'il veut, il l'a toujours voulu ; ce qu'il fait, il l'a toujours fait ; son intelligence et sa volonté, cause universelle de tout, sont dès l'éternité dans l'état ultime qui pose l'effet dans l'être. Si donc l'on regarde la question à ce point de vue, la difficulté se déplace, et passe de notre thèse à la thèse adverse. Il est infiniment plus facile de concevoir un monde coéternel à l'action éternelle qui le cause qu'un monde temporel résultat d'une action posée dès l'éternité [3].

[1] « Deus, creando, producit res sine motu. Substracto autem motu ab actione et passione nihil remanet nisi relatio, ut dictum est. Unde relinquitur quod creatio, in creatura, non sit nisi relatio quædam ad Creatorem, sicut ad principium sui esse. » (Ia Pars, q. XLV, art. 3.)

[2] Creatio, active significata, significat actionem divinam, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam. (*Ibid.*, ad 1m.)

[3] Qu'on veuille bien prendre garde au sens exact de cette affirmation. Nous n'avons nullement entendu dire, comme on nous l'a prêté, que de toute manière l'hypothèse de l'éternité du monde fût plus facile à concevoir que la thèse adverse, mais seulement eu égard à la causalité divine. Nous ne serions pas éloigné de prétendre, toutefois, que, tout compte fait, les difficultés soulevées par l'idée de création dans le temps sont aux yeux du philosophe du même ordre et presque du même degré que celles que provoque l'idée d'une succession infinie. Ce qui fait la différence pour le peuple — et en philosophie beaucoup sont *peuple* — c'est que l'infini déroute l'expérience et que l'idée de commencement est vulgaire. Par là l'hypothèse d'une durée infinie nous effraie et celle du commencement de tout nous paraît simple. Mais si, dépassant la sphère de l'expérience, qui ne nous présente que des changements, nous envisageons, comme nous le faisions tout à l'heure, l'idée d'un commencement *absolu*, elle nous jettera dans le trouble, tout comme celle d'une durée éternelle. Quelqu'un nous disait à Fribourg : Nous n'avons nul intérêt, comme apologistes, à aggraver ainsi les difficultés de nos thèses. Nous avons dû répondre qu'il ne s'agit pas ici d'intérêt, mais de vérité ; que l'idée de création dans

Concluons et résumons-nous en quelques mots. La preuve de l'existence de Dieu n'a nul besoin de supposer un commencement du monde. Elle s'établit indépendamment de cette notion et se compromet, loin de se fortifier, quand elle veut l'appeler à son aide [1]. La supposition d'un monde éternel ne supprime pas la nécessité d'une Cause Première. Elle n'égale pas la créature au Créateur en durée, et si elle écrase notre esprit par sa grandeur, c'est le cas de tant de choses qu'il n'y a pas lieu de s'en émouvoir. Placés comme un néant au milieu de tout, nous serions mal venus à exiger ici des clartés parfaites. L'étincelle de vie qui est la nôtre et la portion infime du temps qui la mesure ne peuvent pas nous donner une idée assez large de la durée pour que nous ne soyons pas effrayés à la supposer sans mesure. Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie, disait Pascal. Mais de cette affirmation que le temps infini offre une idée obscure à cette autre que le contraire est démontré, il y a un abîme. Ne le franchissons pas hors de toute raison.

En face des matérialistes et des panthéistes qui affirment l'éternité du monde, il nous convient d'avoir une attitude nette et loyale. Nous avons pour nous des principes supérieurs, c'est bien ; la foi nous révèle plus d'un fait, et parmi eux la nouveauté relative du monde ; mais ce n'est pas un motif pour prétendre imposer au nom de la raison ce que nous ne tenons pas d'elle ni n'en pouvons tenir.

Avant de traiter d'ignorants ou de mauvais philosophes ceux qui nient l'un de nos dogmes, il faut y regarder de bien près ; car les revanches d'une critique ennemie, autorisées en partie par nos imprudences, tourneraient, il faut nous en souvenir, au détriment de la vérité que nous voulons défendre. « Et cela est utile à considérer, dit saint Thomas en concluant son exposé de doctrine en cette matière, de peur que quelqu'un, essayant présomptueusement de démontrer ce qui est de la foi, n'apporte des raisons infirmes qui prêtent à rire aux infidèles, en leur faisant croire que nous adhérons pour de telles raisons aux choses de foi [2]. »

le temps, que nous recevons de la foi, n'en reste pas moins pour nous, comme philosophes, extrêmement obscure, et que, si nous avions à choisir librement entre ces deux hypothèses : ou le monde temporel, créé de Dieu par une action en quelque sorte nouvelle, ou le monde éternel, dépendant éternellement de Dieu, c'est vers cette dernière, peut-être, que nous inclinerions.

[1] Encore, ici, une rectification à faire : on nous a objecté que, d'après saint Thomas, la nécessité d'un Dieu est beaucoup plus manifeste, dans la supposition de la durée limitée du monde. Cette remarque du saint Docteur est l'évidence même. A qui admet le commencement de toutes choses, rien n'est plus facile que de démontrer Dieu, mais encore faut-il établir cette hypothèse. Il n'est pas fréquent qu'elle soit admise par les athées dont l'éternité de la matière est au contraire le grand refuge, et s'il est vrai que la raison à elle seule soit impuissante à l'établir, il importe grandement de séparer sa cause de celle de l'existence de Dieu.

[2] « Et hoc utile est ut consideretur ne forte aliquis quod fidei est demonstrare præ-

* * *

Il faut en venir à l'examen des objections auxquelles nous faisions allusion tout à l'heure. Ces objections sont nombreuses et *a priori* elles doivent paraître graves; car elles ont entraîné un grand nombre de philosophes. Toutefois nous croyons pouvoir y répondre d'une manière satisfaisante et claire, autant que la matière le comporte. En philosophie le nombre n'est rien, les raisons seules entrent en ligne de compte. Or, nous croyons avoir pour nous de bonnes raisons, sans parler des imposantes autorités, les plus hautes qu'on puisse fournir en pareille matière, d'Aristote [1], Platon [2], saint Augustin [3], Albert le Grand [4], et saint Thomas d'Aquin [5].

Première objection : Le nombre infini est impossible : or, si le monde a toujours été, sa vie comporte une infinité de jours; elle constitue donc une absurdité véritable, absurdité qu'on ne peut fuir qu'en supposant un premier jour, et par conséquent une première cause.

Démontrer Dieu par cette voie est le fait, nous l'avons dit, de plus d'un philosophe, et Dieu sait pourtant à quel point l'argument est

sumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt. »

[1] *Phys.*, liv. VIII.

[2] Il semble dire le contraire dans le *Timée;* mais il a été généralement commenté en notre sens par ses disciples soit contemporains (Aristote, *Du Ciel*, liv. III), soit postérieurs (S. Augustin, *Cité de Dieu*, liv. X, ch. 31; Boèce, *De Consolatione*).

[3] Cf. *Cité de Dieu*, livr. X, c. 31, et livr. XI, c. 4. Dans ces passages, saint Augustin ne défend pas l'hypothèse du monde éternel, ce n'était pas son rôle dans une apologie de la foi chrétienne : mais il la cite sans la reprendre si ce n'est en ce qui touche l'âme humaine, à qui les Platoniciens attribuaient des migrations perpétuelles. Il s'élève également, comme tout philosophe chrétien doit le faire, contre la prétention de *démontrer* l'éternité du monde et par conséquent de taxer d'erreur notre foi.

[4] On a parfois voulu faire passer Albert le Grand pour un adversaire de notre thèse et on a cherché à opposer son autorité à celle de saint Thomas. Nous demandons qu'on veuille bien lire sa thèse VIII *Phys.*, Tr. I, cap. xiii, où, après avoir donné une raison probable en faveur de la nouveauté du monde, il ajoute : « Nec tamen dicimus quod sit demonstratio, nec putamus demonstrabile esse unum vel alterum. » La raison probable qu'il donne là est du reste réfutée par saint Thomas et par Boëce.

[5] Il est inutile d'indiquer ici des références. Nous avons cité et citerons encore assez de textes du grand docteur pour qu'on soit édifié sur sa pensée. Notons seulement ce passage où saint Thomas montre sur quel meilleur terrain s'établit la preuve de l'existence de Dieu quand elle abstrait de la notion de durée ou suppose même, au bénéfice de l'objectant, l'éternelle durée du monde : « Hæc enim via (scilicet ex æternitate motus) est efficacissima, cui resisti non potest. Si enim mundo et motu existente sempiterno, necesse est ponere unum primum principium, multo magis sempiternitate eorum sublata : quia manifestum est quod omne novum indiget aliquo principio innovante. Hoc ergo solo modo poterat videri quod non est necessarium ponere primum principium si res sunt ab æterno. Unde etiamsi hoc posito, sequitur primum principium esse, ostenditur omnino necessarium primum principium esse. » (*Phys.*, liv. VII, lect. I.)

faible ! Pris en ces termes généraux, il mérite a peine une réponse, à moins qu'on ne demande d'établir à son sujet toute une philosophie.

Que prétend dire celui qui repousse ainsi, en bloc, le nombre infini ? Veut-il poser des bornes à la série des nombres, des bornes à la division de la grandeur, du mouvement, du temps ? S'insurgerait-il contre les démonstrations d'Aristote et de Pascal, établissant que toute grandeur se compose de grandeurs, dans tous les ordres d'étendue possible ; qu'il n'y a pas de première partie d'une ligne, pas de première partie d'un mouvement, pas de première partie d'un temps donné, et que, par conséquent, chacun de ces ordres, qui embrassent tout, fournissant une puissance de division inépuisable et par la même une puissance égale de multiplication, l'infini est partout dans la nature ?

Si l'on s'inscrit en faux contre ces thèses, nous n'avons ici plus rien à dire. Nous ne pouvons pas reconstituer la notion de l'étendue, analyser l'idée de nombre, défendre l'une et l'autre contre les attaques des subjectivistes d'une part, des dynamistes ou des idéalistes de l'autre. Qu'il nous suffise de dire à ceux qui comprennent comme nous la quantité : l'infini existe.

Comment existe-t-il, c'est une autre question, et c'est ici que la plupart des adversaires nous attendent. L'infini susnommé, disent-ils, n'est pas un infini réel, un infini *en acte*. L'étendue, le mouvement, le temps sont divisibles à l'infini, et pour autant multipliables, c'est vrai ; mais précisément parce que la division ne s'épuise jamais, l'infini n'est jamais dans les choses mêmes. Il n'y a ici d'infini que la *puissance* à la division ; or une telle puissance ne répugne guère. Mais, dans le cas du passé infini, il en va autrement. Il s'agit bien, ici, d'un infini *en acte*. Le passé est *actuellement* écoulé, le passé est réel ; il n'y a même, en un sens, rien de réel que cela : car le présent n'est qu'une limite et le futur n'est pas encore. Le passé c'est l'acquis, l'irréformable, l'intangible même à Dieu, et par conséquent le réel et l'actuel par excellence. C'est la récolte faite par la faux du temps pour les greniers de l'éternité, et rien, jamais, ne prévaudra contre elle. Par conséquent, si l'on suppose le passé infini, c'est un infini actuel qu'on suppose. Il est actuellement vrai que le monde a vécu un infini de jours, et qu'un infini d'événements s'y déroulèrent. Une créature permanente, comme un ange, qui aurait été créée elle aussi *ab æterno* [1], aurait pu les compter au passage, et elle aurait actuellement en tête un nombre bel et bien infini. Or l'infini actuel répugne, soit qu'on le suppose réalisé en nature, soit qu'on le suppose réalisé dans un esprit.

[1] Qu'il soit entendu une fois pour toutes qu'en parlant de création *ab æterno*, d'univers éternel, il ne s'agit point de donner à l'être créé l'éternité de Dieu pour mesure. Il s'agit du temps infini, nullement de la durée indivisible de l'Absolu. Nous nous sommes du reste longuement expliqué sur ce point.

Voilà l'objection dans toute sa force, nous le pensons du moins. Seulement, hélas ! cette force n'est pas grande. Le vieil Aristote en aurait souri et n'aurait pas pour si peu laissé crouler dans sa tête son univers éternel.

Un infini *actuel !* aurait-il dit : qu'appelez-vous donc un infini *actuel ?* J'appelle actuel, moi, ce qui existe, d'abord ; car l'acte et la puissance sont une division de l'être, et ensuite ce qui, existant, possède la perfection qui est due à son être, selon sa nature. Un être qui existe et qui n'a pas sa perfection est pour autant en puissance, non en acte ; dans la mesure où cette perfection lui échoit, il s'actualise ; dans la mesure où elle lui est échue, il est en acte. Mais un être qui n'existe pas !... Or le passé existe-t-il ? Non, mille fois non. « L'être n'a de rapport qu'au présent, dit justement Balmès ; ni le passé ni l'avenir ne sont être. »

C'est une naïveté de le remarquer, mais il le faut bien puisqu'on s'y laisse prendre : le passé a été, mais il n'est pas ; s'il était, il ne serait plus le passé, il serait le présent, et la succession ne serait qu'une chimère. L'essence d'un être successif, comme le temps, est précisément d'être pièce à pièce, partie après partie, sans que jamais deux parties existent ensemble. Comme les hautes lames s'élèvent, s'abaissent et se succèdent sur la mer sans laisser de trace, ainsi les jours, les siècles, et les événements qui les remplissent naissent et disparaissent tour à tour sans autre trace que celle qu'ils laissent en nos mémoires ; et, s'il est vrai en un certain sens que le passé se survit dans le présent, comme le présent est gros de l'avenir, c'est une raison de plus pour affirmer que le passé *en lui-même* n'est rien, et que lui conférer une existence acquise et permanente est un pur jeu d'imagination.

Ce qui trompe, ici, à ce qu'il semble, c'est la forme de phrase employée par les objectants. Il est *actuellement* vrai, disent-ils, que le monde a vécu *tant* de siècles. Et forts de cette constatation, ils s'empressent de conclure que, si le passé est infini, c'est un infini *actuel* que celui des jours qui le composent. Ils ne voient point qu'une proposition *actuellement vraie* n'a pas nécessairement pour objet une chose *actuellement existante.* Il ne faut pas confondre le mode d'être de la proposition avec le mode d'être de son contenu. Tout ce qui est *actuel,* ici, c'est la vérité de la proposition, ce n'est pas l'infini qu'elle veut qualifier ; et ne serait-il pas étrange, vraiment, qu'une proposition concernant le passé eût le pouvoir de le rendre présent et d'en faire une chose actuelle [1] !

[1] « Non invenitur in rebus materialibus infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri. » (*In Phys.* Lib. III, lect. x.)

On le voit donc, l'instance que voulaient faire des objectants n'arrive pas même à la hauteur de leur objection première. Ils avaient peur de l'infini actuel, et ils accordent l'infini du continu qui est plus actuel que celui qu'ils repoussent. Car dans le continu l'infini se réalise, par la division, d'une façon de plus en plus ample. Les parties créées ne périssent point, elles s'ajoutent ; elles peuvent croître en nombre jusqu'au delà de toute quantité donnée, tandis que, dans la succession, il n'y a jamais deux parties ensemble. Toujours autre, toujours divers, toujours fuyant, toujours mourant sans jamais revivre que dans un autre, tel est le temps. Qu'on y suppose une succession infinie, il n'y aura jamais de réel, dans cette succession, qu'un seul *moment*, le présent, lequel n'est pas même *partie* de la durée éternelle [1], et la considération de l'infini en acte n'y sera pour rien [2].

Une difficulté toutefois se présente : l'infini du passé n'est pas un infini en acte, c'est certain ; mais ne pourrait-on pas l'y ramener par le secours d'une hypothèse ? — On l'a essayé de diverses façons.

Si Dieu, dit-on, créait chaque jour un ange, ou une étoile, ou un être permanent quelconque, il y en aurait actuellement un nombre infini. Or, d'une part un tel infini est impossible ; d'autre part, on ne saurait refuser à Dieu le pouvoir de créer ainsi. Donc, c'est à l'impossibilité du temps infini qu'il faut attribuer l'impossibilité de la conséquence : deux hypothèses possibles, en effet, ne conduiraient point à un résultat absurde [3].

Nous ferons remarquer d'abord que dans un travail sur les preuves de Dieu, nous serions en droit d'écarter une objection qui préjuge son existence. Mais peut-être, ici, serait-ce de mauvaise guerre, car cette forme n'est adoptée que pour faire toucher du doigt une difficulté applicable en toute occurrence. Nous la recevons donc et nous disons ceci : Dieu peut créer un ange, une étoile, à un jour quelconque de la

[1] Le présent n'est pas une *partie* du temps, c'en est un moment, une limite ; les parties du temps sont les heures, les jours, les minutes, etc., et ces parties, si petites soient-elles, n'ont jamais une existence d'ensemble, une existence *actuelle ;* elles n'existent que successivement. C'est le mystère du temps.

[2] Nihil est temporis in actu nisi *nunc*, neque aliquid motus est in actu nisi quoddam indivisibile. Sed intellectus apprehendit continuitatem temporis et motus, accipiendo ordinem prioris et posterioris : ita tamen quod id quod primo fuit acceptum de tempore vel motu non permanet sic. Unde non oportet dicere quod totus motus infinitus sit in actu, vel quod totum tempus sit infinitum. » (*In Phys.*, lib. III, lec. XIII.)

Est-il besoin de remarquer que si l'on parle non plus du temps, mais des phénomènes qu'il mesure, le cas est identiquement le même ? La naissance et la destruction des choses vont en cercle. Toute destruction est une génération, toute génération une destruction ; la matière contient en puissance une infinité d'êtres, ils en sortent successivement, puis fournissent à la nature, en périssant, la matière d'autres œuvres, et ainsi sans terme. Il n'y a donc que dans l'esprit que les choses passées forment un tout, en elles-mêmes elles se succèdent et ne s'ajoutent pas. Comment formeraient-elles un infini en acte ?

[3] Le R. P. Poulain, S. J., dans un article fort intéressant (*Etudes* du 5 août 1897), a repris à son compte cet argument. Nous lui dédions la réponse suivante.

durée, et il n'est point de jour où une telle action ne lui soit possible, voilà qui est certain. S'ensuit-il qu'il puisse doter d'une pareille création tous les jours de la durée infinie pris ensemble ? C'est une question toute différente. Un tout et ses parties ne suivent pas toujours les mêmes lois, parce qu'ils n'ont pas toujours la même nature. Ici les parties sont finies et l'ensemble au contraire infini : rien d'étonnant à ce que chaque chose, prise à part, soit possible et l'ensemble au contraire impossible. Ayez une ligne devant vous, et demandez-vous s'il se peut qu'on pose le doigt sur chaque point de cette ligne. En un sens, oui, si l'on parle de chaque point pris à part ; en un autre sens, non, si l'on parle de tous les points pris ensemble ; car on en peut trouver toujours plus. Ainsi pour Dieu, dans le cas d'une durée éternelle.

Ce qui peut tromper, au premier abord, c'est le caractère successif de ces créations dont chacune n'offre point de difficulté, et dont l'ensemble, par conséquent, semble devoir se réaliser de lui-même, sans nouvel obstacle. Cette façon de voir est une illusion. La succession n'existe pas pour Dieu ; son action est une, elle est éternelle ; l'armée de ses créatures est là, sous son regard, comme une immense ligne de bataille ; de sorte que demander : Dieu peut-il créer chaque jour un être, pendant une durée éternelle, cela revient à dire : Dieu peut-il créer un infini ? Et alors la réponse se prendra non du côté de la puissance de Dieu, qui est évidemment sans limites ; mais du côté de la nature de l'objet, qui est ou qui n'est pas réalisable.

Une infinité successive d'êtres périssables est-elle possible ? Oui, car elle ne constitue qu'un infini en puissance et aucune contradiction ne s'y relève : Dieu pourra la faire.

Une infinité successive d'êtres permanents est-elle possible ? Non ; car elle aboutit à un infini en acte et par là à une impossibilité véritable : Dieu ne pourra pas la faire.

Il en est ici à peu près comme en morale lorsqu'on demande : Est-il possible d'éviter tous les péchés ? Oui, assurément, s'il s'agit de l'un d'eux quel qu'il soit ; non, s'il s'agit de l'ensemble. Il est question, ici, d'impossibilité morale, là d'impossibilité métaphysique ; mais le cas est le même, et les objectants tombent dans ce que l'école appelle le sophisme *a sensu diviso ad compositum* [1].

Une autre forme d'objection est celle que nous notions plus haut et qui a pour but de ramener l'infini du passé à un infini en acte non plus en nature, mais dans un esprit : Un ange qui aurait été créé « ab

[1] Saint Thomas oppose à cette forme d'argument un autre exemple : « Sciendum etiam quod forma arguendi non valet. Potest enim Deus quamlibet creaturam facere meliorem, non tamen potest facere infinitæ bonitatis creaturam : infinita enim bonitas rationi creaturæ repugnat, non autem determinata bonitas quantacumque. »

æterno » — ce qui est possible — et qui aurait toujours compté les jours au passage — ce qui ne l'est pas moins — aurait actuellement en tête un nombre positivement infini, c'est-à-dire un indéterminé déterminé, ce qui est une contradiction dans les termes.

Même réponse à peu près que ci-devant : Un groupe quelconque de jours peut être compté, si grand qu'il soit; l'ensemble, à supposer le temps infini, n'est pas nombrable. Pour nombrer, en effet, il faut partir d'une unité qui sert de base au calcul et dont la répétition plus ou moins fréquente produit le nombre.

Dans l'hypothèse d'un infini, cette unité première n'existe point : donc pas de total possible. Tout ce qui peut se faire, c'est de nombrer une série de jours, d'années, de siècles, à partir d'un point de départ arbitrairement choisi, ce point de départ pouvant remonter dans le passé plus loin que toute distance assignable. Mais compter à partir du commencement est ici un non-sens, puisque par hypothèse il n'y a pas de commencement.

Au cas de l'ange calculateur, il faut donc répondre : Il lui a toujours été possible de compter; il a même pu, si l'on veut, toujours compter; mais dire qu'il a toujours compté, c'est dire, dans l'hypothèse, qu'il n'a jamais commencé de compter; que par suite il n'a pas d'unité fondamentale lui permettant de relier tous ses calculs en un seul nombre, et de faire une addition complète comprenant l'ensemble des jours.

L'illusion foncière de cette objection, comme de plusieurs autres, est de sous-entendre l'existence d'un premier jour, qu'on veut bien situer à l'infini, pour entrer dans les vues de l'adversaire ; mais auquel on laisse sa réalité. Comme si ce n'était pas préjuger la question entière, et comme si cette question : le passé peut-il être infini, n'équivalait-pas très exactement à celle-ci : peut-il n'y avoir pas de premier jour ?

Dans une page d'un savant distingué, le R. P. Carbonnelle, cette pétition de principe éclate d'une façon tout à fait curieuse [1]. L'auteur s'engage à donner une « démonstration à la fois claire et rigoureuse de cette proposition que le monde matériel a eu un commencement. » Il énumère avec complaisance les qualités que sa démonstration devra revêtir et annonce qu'elles s'y rencontreront « surabondamment. » Or, voici ce qu'il trouve :

Un événement passé, un phénomène matériel, par exemple, ne peut être réel qu'à la condition de s'être produit à une époque déterminée dans le passé. Dire qu'il s'est produit à un instant indéterminé, c'est lui enlever toute réalité, c'est déclarer qu'il ne s'est jamais produit. Or, nous avons vu que deux instants déterminés ne peuvent être séparés que par un intervalle fini. Donc, entre le moment actuel et l'instant où

[1] Cf. *Les Confins de la Science et de la Philosophie*, par le R. P. Carbonnelle, S. J., t. Ier, ch. vi.

s'est produit dans le passé un événement réel, il ne peut y avoir un intervalle infini... Le plus ancien des événements réels s'est donc produit il y a un certain temps fini et déterminé, et par conséquent le monde matériel a eu un commencement. »

Nous savons tous que la scolastique a du bon ; mais on s'en souvient avec un nouveau plaisir en face d'un tel argument, quand on songe surtout qu'il est présenté par un esprit remarquable. Si l'auteur avait essayé de le mettre *en forme,* comme on dit dans l'Ecole, l'inanité en fût devenue si manifeste qu'il ne fût point allé jusqu'au bout, sa plume eût refusé le service. Comment ne voit-il pas, en effet, que le « plus ancien des événements réels » n'est qu'un mythe à qui suppose l'éternité du monde ; que sous-entendre comme évident le mélange intime, en son cerveau, de ces deux idées : un passé infini et « un plus ancien des événements », c'est le supposer plus distrait que même un philosophe ne peut l'être ?

Or, supprimez le sous-entendu, que devient l'argument ? Il n'en reste plus pierre sur pierre. — « Le plus ancien des événements réels s'est produit il y a un temps fini », c'est fort bien ; mais s'il n'y a pas de « plus anciens événements réels ? » Si l'on en peut trouver toujours plus, en remontant la série des êtres ? Or c'est le premier mot de l'hypothèse. Le « plus ancien des événements », s'il existe, étant le terme du passé, comme son dernier point est le terme d'une droite, on ne peut supposer un passé *in-fini,* en vertu de l'étymologie même, qu'en supprimant ce « plus ancien des événements. » Nous avouons donc parfaitement que tout événement assignable s'est produit à une époque déterminée ; qu'il se trouve par conséquent à une distance finie par rapport à nous ; mais il ne s'ensuit pas que derrière cet événement *quel qu'il soit,* on n'en puisse trouver un autre, et ainsi sans fin.

Mais voici l'objection de fond, le grand cheval de bataille des adversaires. Plusieurs triomphent en l'exposant : c'est la preuve irréfragable ; la preuve idéale, scientifique s'il en fut, et cependant populaire, toutes les vertus réunies, sous le haut patronage des mathématiques [1]. La voici en deux mots : Si le passé du monde est infini, il est impossible absolument que le monde soit parvenu jusqu'à l'heure présente. Il aurait fallu pour cela traverser un infini de jours ; or l'infini ne se traverse pas, et de même que l'avenir, qu'on admet infini, ne sera jamais épuisé, ainsi le passé, supposé sans mesure, ne le saurait être. Il est donc impossible que le monde, parti de l'infini, soit arrivé jusqu'ici, et puisqu'il y est, c'est que le passé infini n'est qu'une chimère.

[1] Voici pourtant ce qu'en disait Albert le Grand, un connaisseur en fait de preuves : « Certe nihil valet quamvis a multis pro fortissima habeatur, et est in ea peccatum multiplex. » (VIII *Phys.*, tr. I.)

Je passe les démonstrations mathématiques de cet axiome : on ne traverse pas l'infini ; elles sont nombreuses et toutes meilleures les unes que les autres. Le seul malheur est qu'elles portent à faux, et que le démonstrateur perd sa peine.

Comment ne voit-il pas, en effet, qu'il est victime d'une illusion énorme ? Il essaie de se mettre à notre point de vue — et il le faut bien, s'il veut nous mettre en contradiction avec nous-même — et il commence par supposer que le monde *se met en route* pour traverser un infini ! Il est inouï qu'on puisse se laisser prendre à un tel sophisme. C'est le cas des Leibniziens discutant contre Euler à propos de la division de la matière. « Si les corps sont divisibles à l'infini, disaient-ils, ils sont composés de parties ultimes infiniment petites, toutes égales, par conséquent, et en même nombre dans tous les corps, grands ou petits. » Euler répondait très simplement : « Je n'admets pas de parties ultimes ; mon système consiste précisément à n'en point admettre. De même ici. Nous ne supposons en aucune façon un point de départ des êtres, fût-il à l'infini ; nous affirmons — c'est l'hypothèse — que ce point de départ n'existe pas.

Et dès lors, que parle-t-on de *passage*, de *traversée*, au regard de la durée éternelle ? Qu'est-ce qu'une traversée sans point de départ ? Comment concevoir un passage sans deux extrêmes [1] ? Nous passons bien d'un jour à l'autre ; nous traversons des séries sans cesse renouvelées ; mais l'*ensemble* ne se traverse pas, pour la bonne raison qu'il n'y a pas d'*ensemble*. Concevoir l'infini comme un ensemble, comme un *tout*, est une illusion. L'infini, par définition même, est un indéterminé, et la notion de *tout* comporte au contraire la détermination. « Totum habet rationem formæ », dit saint Thomas d'Aquin ; « infinitum autem est sicut materia non habens formam. »

Quand donc on parle de traverser le passé, cela ne peut s'entendre que de deux manières : ou en suivant le cours du temps, à partir d'un point quelconque jusqu'ici, ou à partir du jour présent, en rétrogradant dans le passé. Dans le premier cas, on a devant soi un espace fini, qui peut être traversé, si grand soit-il. Dans le second cas, on a un infini intransible ; mais il n'y a là d'inconvénient d'aucune sorte [2].

[1] « Quamlibet circulationum præcedentium transiri potuit, quia finita fuit ; in omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema. » (*C. Gent.*, c. XXXVIII.) — « Transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quæcumque autem præterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Objectio autem procedit ac si positis extremis sint media infinita. » (*Summ. Theol.*, q. XLVI, art. 2.)

[2] Tempus præteritum est ex parte anteriori infinitum et ex posteriori finitum ; tempus autem futurum e contrario. Unicuique autem ex parte illa qua finitum est, est ponere terminum et principium, vel finem. Unde ex hoc quod infinitum est tempus præteritum ex parte anteriori, secundum eos, sequitur quod non habeat principium, sed finem. Et ideo sequitur quod si homo incipiat numerare a die isto, non poterit numerando pervenire

Quant à parler de l'éloignement infini du point de départ des choses, point de départ d'où le monde n'aurait pu venir, c'est une pétition de principe et une illusion manifeste. Puisqu'un tel point de départ n'existe pas, nous n'en pouvons être ni près ni loin, il n'y a pas de terme de comparaison possible. Le point où nous sommes est *quelconque* par rapport au tout; il en est de lui comme du point qu'on pose sur une ligne infinie en mathématiques. Tout géomètre sait qu'un tel point n'a pas de *position*. Pour lui en créer une, il faut le mettre en relation avec un autre point de la droite; jusque-là il *est quelconque* et il n'est en réalité ni ici ni là. C'est pourquoi certains géomètres contemporains ont avancé ce paradoxe que toute droite infinie est un cercle ; car, dans le cercle, chaque point, qui est antérieur ou postérieur par rapport à un autre point, est *quelconque* et n'a pas de position, par rapport à l'ensemble. Or, tel est le *présent* dans notre hypothèse. Si vous le comparez à une date du passé ou de l'avenir, vous pourrez dire qu'il en est près ou loin, qu'il s'en éloigne ou qu'il s'en rapproche ; mais si vous ne désignez aucun point et que vous parliez de l'ensemble, le présent, perdu entre deux infinis, n'a plus de relation d'aucune sorte. Il ne s'éloigne pas d'un commencement; il ne se rapproche pas d'une fin; le commencement et la fin sont partout, chaque instant étant un début et un terme.

Reportez-vous vers le passé, un infini est devant vous ; tournez vos regards vers l'avenir, un autre infini recommence. Et il en fut toujours ainsi; et il en sera toujours ainsi : nous ne sommes, au regard de la durée éternelle, ni plus avancés ni plus en retard qu'il y a dix mille siècles ou que dans dix mille siècles.

Et si l'on trouve que cette conception est étrange, et qu'elle réduit le mouvement des êtres à l'immobilité, qu'on veuille bien remarquer qu'à l'égard de l'avenir du moins, elle s'impose. Les temps ne doivent pas finir, chacun est tenu de l'admettre ; c'est donc un infini qui est devant nous. Il n'y aura pas de dernier jour ; on ne peut donc pas dire que l'univers marche vers un terme, et cependant il marche. Ainsi, dans l'hypothèse du passé infini, l'univers ne vient pas d'un point de départ, et cependant il marche. Il y a succession réelle entre les années, les jours, les heures ; mais *succession* dit simplement une partie après une autre

ad primum diem, et e contrario sequitur de futuro. (*II Sent.*, dist. I, q. I, art. 5 ad 3m. arg. contr.)

On voit par ce dernier texte qu'un passé intransible n'effraie pas plus saint Thomas que l'avenir de même sorte que tous admettent. Et si on lui objecte que le passé ne doit pas se compter à partir d'aujourd'hui, mais à partir du commencement, il répondra qu'il n'y a de commencement que du bout où nous sommes ; que par conséquent il faut commencer là ou nulle part, à moins qu'on ne prenne pour point de départ un terme quelconque de la série, aussi éloigné qu'on voudra, mais qui sera toujours séparé du présent par un intervalle fini.

partie; il ne met en jeu que des termes voisins, sans rien dire de leur relation à l'ensemble. Il se peut que cette relation soit finie; il se peut qu'elle soit incommensurable. Et alors — cette idée écrase par sa grandeur — on devrait concevoir la vie universelle comme un flux incessant de parties qui se succèdent, toujours mobiles, au sein d'une sorte d'immobilité éternelle. Mobilité de partie à partie; immobilité à l'égard de l'infini sans termes : telle serait la loi de la durée ainsi comprise. Le même *présent*, toujours changeant, demeurerait, en dépit de sa course vertigineuse, dans un perpétuel milieu, et c'est alors que s'appliquerait dans toute sa rigueur le mot déjà cité du philosophe, et qu'il faudrait définir le temps qui nous mesure : « l'image mobile de l'immobile éternité. »

Dira-t-on : c'est cela même qui est impossible? — La réponse est facile : c'est cela même qu'il faut démontrer.

Jusqu'ici, cette démonstration n'est point faite. Va-t-on la fournir dans la suite? C'est ce que nous allons voir. Abordons une nouvelle objection dont la discussion pourra être brève, après ce que nous avons dit.

Si le passé est infini, rien ne peut lui être ajouté; car lui ajouter c'est le grandir, et l'on ne grandit pas l'infini. Or le monde a aujourd'hui un jour de plus qu'hier, donc, conséquence absurde, un jour de plus que l'infini.

Cette objection, très prônée par quelques-uns, est assurément des plus faibles. « Debile est », dit saint Thomas d'Aquin. Et en effet, raisonner ainsi, c'est montrer qu'on n'a pas la première idée de cet infini qu'on repousse. L'infini n'est pas une substance, c'est un attribut, et comme tout attribut, il suit la loi du sujet auquel il s'applique. Or qu'apporte avec soi l'attribut d'infinité ? — Il apporte simplement la privation de limite; par suite, un sujet pourra être dit infini d'autant de manières qu'il peut être dit limité. L'*être,* universellement conçu, peut être limité par une nature spécifique : il pourra être dit infini par la privation d'une telle limite; c'est l'infini d'essence, c'est Dieu. La qualité peut être limitée par un certain degré qu'elle ne dépassera point : elle pourra être dite infinie en intensité, par la privation de cette limite. Le nombre a pour limite sa dernière unité : il sera infini si on la supprime. L'étendue à son tour pouvant être limitée de diverses manières : soit dans toutes les directions, comme le solide est limité par sa surface; soit dans un plan seulement, comme le polygone est limité par son périmètre; soit dans une seule ligne, comme la droite est limitée par les deux points qui la terminent, il y aura autant de façons d'être infini quantitativement qu'il y a de ces limites quantitatives. On pourra supposer un solide infini, qui restera limité néan-

moins par sa nature spécifique. On pourra supposer une surface infinie, qui sera limitée à un plan; mais, dans ce plan, ne comportera pas de bornes. On pourra supposer une ligne infinie, qui sera limitée à une dimension unique, mais qui dans cette dimension ne sera point bornée. Enfin, comme une ligne est susceptible de deux termes, il y aura encore pour elle deux façons d'être infinie : ou par la suppression de l'un de ces termes, ou par la suppression des deux, et ainsi elle pourra être infinie dans les deux sens ou seulement dans une direction.

C'est ce dernier cas qui s'applique le plus directement à notre problème.

Le temps comporte deux étendues, le passé et l'avenir, séparées et réunies à la fois par une limite commune, le présent. Chacune de ces étendues, qu'on peut se représenter sous la forme d'une droite, est susceptible de deux limites : d'abord la limite commune, puis une limite arbitraire, vers le passé ou vers l'avenir. Supprimez cette dernière limite, il reste toujours la première. Dites que le passé et l'avenir s'étendent sans terme, en sens opposés, ils n'en sont pas moins limités, c'est-à-dire finis, par le côté où ils touchent au présent, et de ce côté une addition peut se faire. On ajoute à l'avenir infini en remontant en esprit le cours des âges; on ajouterait de même au passé infini en se reportant vers l'avenir.

Mais ici l'adversaire nous arrête et nous dit : Le cas du passé et le cas de l'avenir n'est pas le même. L'addition qu'on fait à ce dernier, en prenant sur le domaine du passé, est de l'ordre idéal; l'addition qui se fait tous les jours au passé est de l'ordre réel. Le présent s'ajoute réellement au passé, et si ce dernier est infini, on a un infini qui grandit, un infini plus grand qu'un autre.

Voilà bien toujours l'illusion indéracinable! L'objectant se figure que le jour qui vient s'ajoute au passé infini considéré dans son ensemble. Comme si cet ensemble existait! comme si le passé était une chose permanente! Ah! s'il en était ainsi, nous en convenons, l'argument de nos adversaires serait impeccable. A qui supposerait un infini réalisé dans son ensemble, un infini en acte, on pourrait l'opposer sans réplique possible. C'est ainsi qu'à ceux qui croient le monde infini en étendue, les astres infinis en nombre, on objecte avec juste raison la possibilité d'une création nouvelle et par là d'un infini plus grand qu'un autre. Mais ici il n'en va pas de même.

Répétons-le à satiété pour ceux qui ne veulent pas l'entendre : le passé n'existe pas; on ne peut donc rien lui ajouter ni lui retrancher réellement. C'est au présent et rien qu'au présent que l'avenir s'ajoute. C'est la nature de l'être successif de ne posséder jamais qu'un seul état de son être, de ne se réaliser qu'en périssant, de ne grandir d'une part qu'en se diminuant de l'autre, de ne vivre, si je puis dire, que d'une

perpétuelle mort. Et par suite c'est une fausse imagination que de se représenter le passé comme un ensemble réalisé auquel le présent fait une addition réelle. Le passé *fut* réel, mais pièce à pièce. Comme ensemble, il n'existe que dans notre esprit qui perçoit la continuité du mouvement, en relie en un seul nombre les diverses étapes et ajoute perpétuellement à ce nombre l'unité nouvelle que fournit le présent.

Quand donc les objectants nous disent que dans notre hypothèse on ne peut point ajouter au passé, nous sommes en droit de leur demander de quel passé ils parlent. Ce n'est pas du passé réel; car le passé réel n'étant plus, on ne peut lui faire une addition quelconque. C'est donc d'un passé conçu par leur esprit, et alors nous demandons de quelle manière ils le conçoivent. S'ils entendent par là le jour qui vient de s'écouler, ou l'année, ou le siècle, ou une quantité déterminée quelconque, quelque grande que soit cette quantité, on peut y ajouter encore. Si au contraire ils veulent parler du passé infini comme d'un tout, ils font une pétition de principe; car le passé ne peut être pris comme un tout qu'à la condition d'être déterminé, donc fini, et ainsi l'on commence par supposer fausse, antérieurement à toute preuve, l'hypothèse même qu'on veut prendre en défaut.

Il nous semble que tout cela est clair; citons cependant un texte de saint Thomas qui illustrera notre réponse et ajoutera à sa valeur intrinsèque l'autorité d'un grand maître.

Répondant à cette même objection, le saint docteur s'exprime ainsi : « L'addition qui se fait au passé (dans l'hypothèse du passé infini) ne se fait point à ce passé infini considéré selon sa succession totale; car il n'existe ainsi qu'en puissance de notre esprit, qui peut le remonter sans terme. L'addition se fait à une partie finie qu'on prend en acte, et alors rien ne s'oppose à ce qu'il y ait quelque chose de plus ou de plus grand que cette partie. — Et que cette raison soit sophistique, c'est chose évidente; car elle supprimerait du même coup l'infini du nombre. On pourrait dire en effet : Certaines espèces de nombre excèdent la dizaine qui n'excèdent pas la centaine. Donc plus d'espèces excèdent la dizaine que la centaine, et ainsi, comme il y a une infinité de nombres qui excèdent la centaine, il y aura quelque chose de plus grand que l'infini. Il est donc clair qu'il n'y a excès, addition, passage (ceci se rapporte à l'objection précédente) que par rapport à quelque chose d'*actuel,* soit existant en nature, soit conçu comme tel par l'intelligence ou l'imagination. D'où il résulte que par de telles raisons on ne peut prouver qu'une chose : l'impossibilité de l'infini en acte; mais cela n'est pas nécessaire à l'éternité du monde.

Ces principes posés, on peut répondre sans effort à certaines arguties

du genre de la suivante : Le passé renferme vingt-quatre fois plus d'heures que de jours; donc, s'il est infini, il y aura un infini vingt-quatre fois plus grand qu'un autre. L'erreur consiste toujours à traiter le passé comme un tout réel, comme un nombre qui serait actuellement infini. Or nous venons de voir que rien n'est plus faux. Tout ce qu'on peut dire dans le cas présent, c'est qu'à tout nombre *donné* de jours écoulés correspond un nombre d'heures vingt-quatre fois plus grand, et en ce sens on peut concéder sans peine qu'un infini est plus grand que l'autre; car la comparaison ne se fait point entre ces infinis considérés comme tels, mais entre des parties correspondantes, toujours finies.

Même réponse à cet argument, qui semble au premier abord d'allure plus sérieuse : L'indéterminé ne peut être réalisé; or si le passé est infini, c'est un indéterminé, donc... Il n'est pas difficile d'écarter ce nuage. L'indéterminé répugne à la réalisation dans la mesure de cette détermination même, et si quelque chose de lui est déterminé, ce quelque chose pourra se réaliser, dans la mesure et dans la forme que comporte sa détermination. Or il en est ainsi du passé infini. Il est indéterminé dans son ensemble et déterminé dans chacune de ses parties successives : il sera irréalisable dans son ensemble et réalisable successivement dans ses parties. Mais qui donc a envie de faire subsister le temps à l'état d'ensemble! Il existe selon sa nature, successivement, et ce qui en existe est toujours fini, déterminé, délimité de toute manière. L'ensemble n'ayant pas d'être propre n'a pas besoin de spécification propre; il existe par ses parties successives et il est spécifié par elles, c'est tout ce qu'on peut demander.

Il n'y a que dans notre esprit que le passé infini peut essayer de prendre une existence permanente; mais alors de deux choses l'une : ou bien nous le concevons d'une façon purement négative, en enlevant au passé sa limite; ou bien nous essayons de le réaliser en nous, par la représentation successive de ses parties. Dans le premier cas, point de problème; dans le second, nous sommes, par l'hypothèse, dans l'impossibilité d'aboutir. Et ainsi, d'aucune manière, pas plus dans notre esprit que dans la réalité, l'infini, *comme tel,* n'a d'existence propre. Dans la réalité, il n'existe pas, mais quelque chose de lui, toujours fini. Dans notre esprit, il existe en puissance, « *in potentia accipientis* », dit saint Thomas d'Aquin, en ce sens qu'après tout ce qu'on en fait revivre, on peut toujours en supposer encore. D'une façon comme de l'autre nulle difficulté, toutes celles qu'on prétend y relever ne sont qu'illusion.

Faut-il encore s'arrêter à cette objection que nous avons lue dans un auteur, non sans surprise : « Une série de mouvements dont chaque terme a un commencement et dont la totalité serait sans commence-

ment est une contradiction manifeste. Si chacun a commencé, tous ont commencé. » Voilà un raisonnement bien étrange ! C'est tout comme si l'on disait : Chaque minute d'une journée a soixante secondes ; donc toutes ont soixante secondes. Assurément *toutes* sont ainsi ; mais *le tout* n'est pas ainsi ; car entre *toutes* et *le tout,* la différence est grosse comme une montagne. Il en est de même en notre hypothèse. Chacun des mouvements qui composent la vie du monde a commencé ; tous par conséquent ont commencé ; mais *le tout,* c'est-à-dire la succession même, n'a pas commencé, et l'objection repose sur une équivoque.

Il y a bien des cas où l'on peut conclure de chacun à tous et à la totalité ; c'est lorsque l'attribut en question est tel que la multiplication matérielle n'y ajoute rien, comme si l'on dit : Chaque homme est raisonnable, donc l'humanité est raisonnable[1]. Mais quand le débat porte sur un attribut qui relève de la quantité, il est clair qu'on ne peut rien conclure. Quelque légère que soit une paille, une charrette de paille sera toujours lourde ; parce que la multiplication matérielle fait au poids. Mais ne fait-elle donc rien à la durée? Deux mouvements ne prennent-ils pas plus de temps qu'un seul? Et s'il y en a une infinité, ne leur faut-il pas une durée éternelle, c'est-à-dire sans commencement?

Il ne faut donc pas conclure, ici, de chaque mouvement particulier à la succession elle-même ; ce sont là deux faits très différents dont chacun a ses causes propres. Chaque mouvement étant un fait particulier a sa cause particulière ; la succession étant un fait universel doit avoir une cause universelle. Trouvez cette cause universelle, trouvez-la éternelle, vous avez tout ce qu'il faut pour donner l'éternité au monde, à condi-

[1] C'est ainsi que le raisonnement suivant de notre auteur renferme un grand fond de vérité, bien qu'il soit équivoque et par là rendu inutile : « Il est inadmissible que tous les êtres de la série prétendue infinie soient à la fois causés et non causés ; chacun aurait une cause et leur ensemble n'en aurait point : ce qui est contradictoire, car l'addition ne saurait changer la nature des êtres additionnés et faire avec des êtres produits un total d'êtres non produit. » L'argument ainsi présenté ne prouve rien contre personne ; car l'athée répondra : Tous les êtres de ma série infinie sont causés, puisque chacun dépend de celui qui le précède. Ce qui est « non causé » c'est leur succession, et leur fond commun, la matière. Il n'y a donc pas de contradiction dans ma thèse, puisque « *causé* » et « *non causé* » ne se rapportent pas au même objet.

Quant au théiste qui admet l'éternité du monde, il répondra : Tous les êtres de ma série sont causés ; l'ensemble qu'ils forment est lui-même causé ; mais *chaque* être est limité dans sa durée, comme dépendant d'une cause particulière et temporelle ; l'*ensemble* au contraire est infini en durée, comme dépendant d'une cause universelle et éternelle. Il est parfaitement vrai que « l'addition ne saurait changer la *nature* des êtres additionnés » ; mais la durée n'est pas une question de *nature :* « Quod quid est abstrahit ab hic et nunc. » (S. Th. Ia Pars, q. XLVI, art. 2.)

Mais si la durée n'est pas une question de nature, la nécessité ou la contingence en est une, et c'est pourquoi l'auteur a parfaitement raison de dire que si chacun est « dérivé » dans le sens de dépendant, de contingent, tous le sont, et le *tout* de même, que ce tout soit d'ailleurs fini ou infini. Par là on peut prouver Dieu invinciblement et c'est la *troisième* preuve de saint Thomas dans la *Somme ;* mais on n'en peut rien tirer contre nous.

tion bien entendu qu'il y ait dans la nature une puissance passive à des recommencements sans fin; mais la matière est là pour la fournir.

Mais quittons ces régions métaphysiques, où les importunités de l'attaque nous ont retenus trop longtemps; un autre terrain s'offre à nous, plus facile à parcourir, où notre marche par conséquent pourra se faire rapide. C'est du domaine scientifique qu'il s'agit. Peut-on démontrer, par la science, le commencement du monde?

* * *

Et d'abord, il y a lieu de discuter un argument *à priori* qui ne manque pas d'être spécieux et intéressant à examiner, entre catholiques.

Quoi qu'il en soit, dit-on, de la possibilité métaphysique d'un monde éternel, il est certain que, *de fait*, celui-ci a commencé; il est certain qu'il doit finir. Or, s'il en est ainsi de fait, de fait il doit y en avoir des traces; le monde doit porter la marque de sa *nouveauté* et de sa *caducité*.

Cet argument, disons-nous, est spécieux; nous ne le croyons pas toutefois convaincant, et encore moins pensons-nous que, fût-il vrai, il pût infirmer notre thèse.

Si notre monde, dit-on, est éphémère, il doit en porter la trace. Peut-être oui, mais peut-être aussi non; car reste toujours la question de savoir s'il est éphémère de droit ou éphémère seulement de fait; s'il a été créé tel qu'il soit en lui-même incapable de durer ou si, pouvant durer, il ne reçoit de limites que du dehors, de la libre volonté de Celui qui le pose.

Soit, par exemple, un cercle que vous tracez sur le papier. Vous commencez par un point et terminez par un autre : la circonférence a donc, *de fait*, un point de départ; mais en a-t-elle *de droit?* Non, vous auriez pu la poser tout ensemble, comme on pose un cachet sur la cire. Il suit de là que, si la ligne est nette, il sera impossible de discerner un commencement, et de savoir s'il en existe.

Pourquoi n'en serait-il pas de même pour le monde? Il a commencé, c'est vrai, et il est vrai aussi en un certain sens qu'il finira [1]; mais c'est une question de savoir si sa nature est telle qu'il dût nécessairement

[1] Il ne faut pas oublier que la fin du monde décrite par les Livres saints est une fin toute relative, dont il est difficile sinon impossible de préciser la portée au point de vue cosmologique, et qui en tout cas n'est nullement le corrélatif du *commencement* enseigné par la foi. Dieu crée, mais ne détruit pas, ainsi que tous les théologiens l'enseignent; de sorte que l'univers, en entendant par là la création prise dans son ensemble et dans son fond, a commencé et ne finira point.

commencer et qu'il doive nécessairement finir. Ceux qui croiraient, comme les anciens, que sa vie se compose de périodes toujours reprises, de phases circulaires ramenant sans cesse les mêmes états, n'auraient pas de peine à écarter l'argument qu'on propose. Ils diraient : *En fait*, le premier événement du monde a pour cause immédiate Dieu ; mais, *logiquement*, il pouvait procéder d'un état antérieur, et celui-ci de même. Il n'y a donc pas trace d'un commencement, et par suite pas de prise pour une démonstration. Ainsi pour le terme. Ce terme viendra, nous le savons ; mais ce sera un arrêt arbitraire, produit par la seule volonté de Dieu et au delà duquel, cette volonté absente, le déroulement des choses pouvait se prolonger sans fin. Donc, ici encore, pas de trace de caducité et pas de démonstration possible de la fin des temps.

Voilà ce que dirait l'homme du moyen âge, ce que disait de fait saint Thomas d'Aquin. La science moderne nous oblige-t-elle à penser le contraire ? tel est l'objet du présent débat.

Une affirmation, du moins, qu'on ne saurait aujourd'hui contester, c'est que l'homme n'a pas toujours été ici-bas et que la vie a commencé sur la terre. Il y a un certain nombre de siècles, le globe, d'abord en ignition, puis, durant de longues périodes, enveloppé d'une atmosphère irrespirable, était inhabitable à l'homme et à toute espèce vivante.

A ce point de vue, l'éternité de notre monde est chose jugée, et les anciens qui l'admettaient comme possible sont définitivement convaincus d'erreur.

Peut-on partir de là pour prouver Dieu ? — Oui ; mais par un chemin détourné, en appelant à son secours d'autres thèses. Si vous démontrez d'une part que la vie et l'homme ont commencé, et d'autre part qu'ils n'ont pu commencer sans une intervention transcendante, vous êtes au but ; mais pour prouver cette dernière assertion, qu'avez-vous à dire au point de vue strictement scientifique ?

S'il s'agit de l'homme, vous pouvez le considérer de deux façons : comme être vivant et sensitif, et alors son cas n'a plus rien de spécial ; comme être doué de raison, et alors vous quittez le domaine de la science.

S'il s'agit de la vie en général, comment vous y prendrez-vous pour établir votre thèse ? Qui va vous dire que la vie n'a pu commencer sans l'intervention d'un Créateur ? — Il y a — précieuse mais unique ressource — les expériences de Pasteur contre la génération spontanée. Dieu sait si l'on a usé de cette ressource ! Est-elle suffisante dans le présent débat ? — Non, très évidemment.

La génération spontanée n'existe pas, ou plutôt, elle ne se constate point dans les domaines accessibles à notre expérience : voilà tout ce que Pasteur a montré. Par là, il a délogé les matérialistes d'une excel-

lente position ; il les a même, si l'on veut, placés hors de la science, en ce sens qu'ils ne peuvent plus fournir un seul fait, ni invoquer une seule loi pour appuyer leurs hypothèses touchant les origines de la vie. Voilà qui est énorme, assurément; mais ce n'est pas une raison pour qu'on en abuse. De ce qu'une hypothèse n'a rien dans la science qui la confirme, s'ensuit-il qu'elle soit *condamnée* par la science? Evidemment non. Le principe : *Tout vivant vient d'un germe, omne vivum ex ovo,* n'est démontré scientifiquement et universellement admis comme tel qu'à titre de vérité *statistique,* comme disent les Anglais. En faire une vérité absolue, applicable à tout le processus vital, et préjugeant par là le grave problème des origines, c'est dépasser l'expérience de beaucoup.

Que direz-vous, au nom de l'expérience, aux évolutionnistes? Vous leur direz : Vous ne prouvez rien, vous êtes en plein dans l'hypothèse, et vous leur dénierez de ce chef le droit de rien affirmer. Mais vous, qu'affirmerez-vous ensuite? — Que l'évolutionisme est faux? que de la matière brute à la sensation et de la sensation à la pensée, le passage est infranchissable? Vous ne le pouvez pas au nom de la science; aucun savant n'a jamais rien prouvé de tel. Tout au plus pourrez-vous réfuter ainsi certaines formes positives données à la doctrine; dans son ensemble, elle reste hors de vos prises et vous ne la pouvez vaincre qu'en faisant appel à la philosophie.

Or, les arguments que la philosophie vous fournira, en l'occurrence, seront moins faciles à saisir et moins convaincants de beaucoup que les preuves ordinaires de Dieu : surcroît inutile de peine; profit douteux au point de vue de la lutte contre les athées.

Aussi n'est-ce point, en général, de cette façon qu'on procède. On ne voit là, en tout cas, qu'une étape de l'argument, et bientôt, élargissant le débat et mettant en cause non plus les commencements de la vie, mais le commencement du tout, l'on dit : D'après la science, l'univers a eu un commencement, comme il doit avoir une fin.

Telle est l'affirmation, et on la soutient au moyen d'un principe fort en honneur aujourd'hui en physique : le principe de la *dégradation de l'énergie* [1].

Il y a fort peu d'années que ce principe a été mis en avant par les hommes de science. On insistait autrefois, avec une complaisance manifeste, sur un autre principe beaucoup plus commode aux athées : le principe de la *conservation* de l'énergie. Rien ne se perd, rien ne se

[1] Ce mot *dégradation*, emprunté aux auteurs anglais, sonne assez faux aux oreilles françaises. Il semble indiquer une *diminution*, alors qu'il vise une *dépréciation*. C'est la *qualité*, et non la *quantité* de l'énergie qui change.

crée, disait-on ; la somme des énergies en puissance et en acte est constante dans le monde. La force perdue en apparence n'a fait que se transformer, et par une transformation inverse elle pourra renaître. De ce principe, toujours admis et confirmé chaque jour par l'expérience, on aimait alors à conclure que rien ne se détériore qui ne se puise restaurer de soi-même ; que tout ce qui a péri peut revivre ; que par conséquent l'univers, ou bien durera indéfiniment, ou bien, s'il doit se détruire, ainsi que tout l'annonce, pourra se reconstituer par le jeu des forces mêmes qui l'ont une fois produit et repasser éternellement par les mêmes états.

Cette conclusion, chère à bon droit aux matérialistes, ne se soutient plus aujourd'hui.

Il est admis de tout physicien que l'énergie, tout en se conservant, se *dégrade*, c'est-à-dire passe à un état inférieur et devient de plus en plus inutilisable. Ce qui était d'abord mouvement visible, comme la chute d'un corps ou la course d'un projectile, se transforme, en vertu des frottements ou des chocs, en énergie invisible, chaleur, électricité ou autre chose semblable, et la réintégration de la première énergie par le moyen de ces dernières n'est que partielle, de sorte qu'il y a toujours plus de déchet et que, dans l'ensemble, l'univers suit une pente fatale qui l'achemine vers la mort.

Toutes les énergies sensibles se transformeront tôt ou tard en énergies insensibles ; toutes les énergies insensibles s'égaliseront peu à peu, et alors il n'y aura plus de place pour les actions multiples et les échanges qui alimentent la vie ; un équilibre universel régnera, que plus rien jamais ne pourra rompre. Ce sera la mort succédant, à travers les agitations de l'ère présente, au primitif chaos.

Il est de fait que beaucoup de savants — et des meilleurs — envisagent ainsi l'avenir du monde[1]. Or un tel avenir engage le passé. Quoi qu'il en soit des hypothèses cosmogoniques, si le mouvement des choses va toujours dans le même sens ; si l'énergie visible décroît sans cesse, quelque quantité qu'en ait possédé le monde, elle serait épuisée depuis longtemps, que dis-je ? depuis une éternité, si le monde était éternel.

Et d'ailleurs comment concevoir une série éternelle qui ne serait point *nécessaire*, ou une série nécessaire qui devrait finir ? Le monde a donc commencé, et il n'a pu commencer que par l'intervention de la Cause Première.

La validité de ce raisonnement est admise par beaucoup de bons esprits, et ce serait assez pour nous faire croire qu'il n'est pas dénué de

[1] Clausius, *Revue des Cours scientifiques*, 1er février 1888. Faye, *l'Origine du monde*. Hirn, *la Vie future et la Science moderne*, etc., etc.

toute valeur. Comme argument probable, *ad hominem,* il a sa place dans l'arsenal apologétique. Au point de vue de certains savants et moyennant quelques hypothèses assez généralement admises, il peut amener la conviction. Mais telle n'est point la question présente. Nous recherchons, dans tout ce travail, non pas si l'on peut convaincre tel ou tel, qui voudra bien se laisser convaincre; mais si l'on peut *établir une démonstration,* à laquelle doive se rendre tout esprit droit, et certifiant le commencement du monde. A la question ainsi posée, nous avons répondu et nous répondons encore : Non.

Et d'abord quand vous dites : L'univers marche vers la fin, qu'entendez-vous par ce mot : *L'univers?* Est-ce l'univers *observé,* avec ses planètes, ses soleils, ses comètes et ses nébuleuses? Est-ce tout cet ensemble qui paraît régi par les mêmes lois et auquel, très audacieusement d'ailleurs, en vertu de quelques belles inductions, nous appliquons les nôtres? — En fait, oui, car vous ne pouvez parler que de celui-là au nom de la science; mais dans votre esprit, non; car pour que votre argument prouve quelque chose, il faut que vous parliez du *Tout* quel qu'il soit, de l'*Univers* dans son entier, en y comprenant tout ce qui est observé et tout ce qui est observable. Car si quelque chose de l'univers vous échappe, votre adversaire vous échappe aussi; il vous dira que la loi de *dégradation* est une loi *particulière.*

Vous parlez donc du *Tout;* mais ce tout, de grâce, le connaissez-vous? Qui vous a révélé sa grandeur? qui vous a fait connaître sa loi totale?

Certes les progrès de la science sont admirables; l'astronomie nous a fait parcourir, en peu d'années, plus de chemin que tous les autres siècles ensemble. Mais précisément parce qu'on a découvert beaucoup, l'on doit prendre une plus haute idée de la série effrayante des êtres et ne pas la clore ainsi à la légère.

Les conceptions de nos pères nous font sourire, aujourd'hui. La fin de tout était pour eux cette voûte de cristal du firmament qu'ils supposaient mue par un ange. La voûte a volé en éclats et l'œil ravi a découvert au delà d'immenses espaces. Mais qui sait si ces espaces eux-mêmes nous donnent une idée suffisante de la grande Nature? Qui peut savoir la fin de tout? De quel plus vaste ensemble ne fait point partie, peut-être, cet univers, en face duquel nous sommes déjà si petits, et quelque incommensurable qu'il soit à nos sens, à notre imagination, à nos recherches, qui peut nous dire s'il ne serait pas perdu lui-même, comme nous en lui, dans des immensités plus sublimes dont nous ne saurions plus rien?

« Qu'est-ce que l'homme dans la nature? dit Pascal. Un néant à

l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable ; également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti. Que fera-t-il donc, sinon d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin? Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. Qui suivra ces étonnantes démarches? L'auteur de ces merveilles les comprend, tout autre ne le peut faire. »

Celui qui écrivait ces lignes n'eût pas été si facile à convaincre que semblent l'être nos adversaires! De quel sourire dédaigneux n'eût-il pas accueilli ces énoncés prétentieux de lois dites *universelles !* « O présomptueux! » eût-il dit.

Et, de fait, n'y a-t-il pas quelque présomption à vouloir décider, ainsi, vers quel terme dernier marche l'universalité des choses? C'est comme si le ver qui habite une pomme et qui sent venir sa maturité voulait conclure à l'universelle décrépitude. On s'est amusé parfois à rechercher ce que pourrait penser du monde et de ses lois un de ces petits êtres, s'il était doué d'intelligence. On arrive à des conclusions qui font sourire. Or ne sommes-nous pas semblables à lui quand, du spectacle des mondes vieillis ou des dépenses d'aurores que nous voyons faire aux soleils, nous élevons nos prétentions jusqu'à enlever à la Nature, prise dans son entier, son immortelle jeunesse? Soyons plus modestes, de grâce, et n'étayons pas nos preuves de Dieu sur des conceptions si étroites! Loin de fermer la bouche à l'athée, nous ne ferions ainsi que lui donner le beau rôle, celui de la grandeur de vues et de l'éloquence, comme Pascal se le donnait tout à l'heure. Dans le cachot de votre argument, vous croyez le tenir, prisonnier de la science; mais la porte est ouverte, et l'infini de l'espace s'étend devant lui.

Il y a longtemps que Spencer et d'autres ont fait remarquer qu'une immobilité apparente n'est souvent que la cessation d'un ou de plusieurs des mouvements qu'un corps possède. Le pilote immobile sur le pont d'un vaisseau court avec lui àtoute vitesse. Que le vaisseau s'arrête, il va toujours, emporté par le mouvement de la Terre. Que la Terre s'arrête, il s'en ira, avec le Soleil, vers le point inconnu de l'espace où nous marchons. Et qui peut dire où ces emboîtements s'arrêtent? Si l'énergie se dégrade dans notre monde et le réduit à l'immobilité, qu'est-ce qui l'empêche de jouer un rôle dans un monde d'ordre supérieur où il ne serait qu'une unité infime, et que régiraient d'autres lois?

Bien plus, il pourrait alors retrouver la vie, dans certaines conditions déterminables. On sait, en effet, que certains savants ont cru

pouvoir expliquer la formation d'une nébuleuse, et par suite la naissance d'un monde, par la rencontre violente de masses solides qui, en vertu du choc, se volatiliseraient d'abord, puis se recondenseraient selon le système de Laplace. Rien ne peut empêcher de rêver, pour notre univers frappé de mort, une résurrection de ce genre.

Dira-t-on que des rêves ne sont pas de la science? D'accord ; mais est-ce de la science, aussi, d'affirmer hardiment ce qu'on ignore? Nous n'avons ici qu'une prétention, c'est de montrer, précisément, que le problème posé est extrascientifique. La science ne peut prédire la fin de *tout*, puisqu'elle n'est pas sûre de connaître tout, et d'autre part ses inductions demeurent probables, puisque son ignorance aussi n'est que probable. On avouera que cette dernière concession est fort large, et qu'aux yeux de plus d'un elle pourrait prêter à sourire. Faisons-la cependant, et ne prétendons pas plus loin ; car cela suffit à notre objet.

Qu'on veuille bien le remarquer, en effet, l'*onus probandi* incombe tout entier, ici, à l'apologiste. Puisqu'il annonce une *démonstration*, il est tenu de la faire telle qu'aucune échappatoire ne demeure. Quelque arbitraire que soit une supposition, dès qu'elle n'est pas absurde et qu'elle suspend l'effet de la preuve, votre adversaire a son droit intact, sa résistance est raisonnable. Bien plus, il n'a besoin de rien supposer ; il peut attendre. Tant que vous n'aurez pas fourni la démonstration annoncée, il est libre. Or une démonstration de la fin du monde, et une démonstration corrélative de son commencement, personne, absolument personne n'est aujourd'hui en état de la fournir.

Si le monde était certainement un système *clos*, comme disent les physiciens : avec cela un système *fini*, et que ce système clos et fini fût régi *universellement* par la loi de dégradation dont on nous parle, il est très clair que la démonstration cherchée serait acquise; mais autant de conditions formulées, autant d'hypothèses.

Il n'est pas démontré que l'univers, dans son ensemble, soit un système *clos*, en ce sens qu'il soit composé exclusivement d'êtres soumis aux échanges d'énergie que nous observons et qu'il soit soustrait à toute influence étrangère.

Qu'on se rappelle la conception des anciens, à laquelle nous faisions allusion tout à l'heure. Ils ignoraient, sans doute, la *dégradation* de l'énergie; mais ils ne connaissaient pas davantage sa *conservation*. L'inertie dans le mouvement leur eût paru une absurdité[1], et par con-

[1] On a souvent demandé pourquoi on avait découvert si tard une loi si simple. La réponse est facile. Dans le système péripatéticien, seul en honneur pendant de longs siècles, les corps étaient censés avoir un *lieu naturel*, préparé pour les recevoir et les conserver. Etaient-ils écartés de ce lieu par violence, ils y tendaient de tout le poids de leur

séquent leur besoin était le même, quand ils supposaient le mouvement éternel, de trouver une cause de sa permanence. En dehors de cette cause, pour eux comme pour nous, les mouvements devaient s'égaliser peu à peu, et tout devait rentrer dans le repos.

Comment s'en tiraient-ils ? En constituant, au-dessus de la sphère des activités secondaires, soumises aux échanges et tendant au repos, une source de mouvement indéfectible. Ils disaient fort bien que *le mouvement local est le premier des mouvements,* façon approchée de mettre au premier rang, comme nous aujourd'hui, l'énergie *kinétique;* et cette énergie, qui alimente toutes les autres, était précisément celle qu'ils attribuaient à la source commune. Le *Premier Ciel,* mû par un δαίμων, par conséquent capable d'une circulation éternelle, donnait le branle, par son mouvement diurne, à toute la grande machine, et ranimait sans cesse l'activité près de défaillir. Qu'est-ce qui peut empêcher, même un contemporain, d'imaginer un système semblable ?

Sans faire appel à un *Génie,* ce qui n'est point le cas ordinaire des athées, il est loisible de supposer, tout au sommet des choses, et dans la forme qu'il vous plaira, un mouvement premier et indéfectible. On évitera ainsi les conséquences de la dégradation de l'énergie, et l'on pourra croire le monde éternel.

Autre question. Il n'est pas admis de tout le monde — même parmi ceux qui croient en Dieu — que l'ensemble du monde soit *fini.* Nous le croyons très fermement pour notre compte, et nous pensons en tenir la démonstration ; mais cette démonstration, des esprits éminents, des spiritualistes, des théologiens même, ne la trouvent pas valable. Leibnitz disait : « Je suis tellement pour l'infini actuel, qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme on dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte partout, pour mieux marquer les perfections de son auteur. » Saint Thomas d'Aquin lui-même, dans ses premiers ouvrages, déclare que, selon lui, « il n'est pas encore démontré qu'une infinité de choses actuelles soit impossible. » Il est vrai qu'il donna plus tard cette démonstration[1] ; mais on avouera qu'il serait téméraire, en face de telles divergences, de faire dépendre d'une pareille thèse la preuve de l'existence de Dieu.

Or le raisonnement que nous critiquons en dépend manifestement.

nature, et cette tendance était d'autant plus forte qu'elle était plus près d'atteindre son objet : ainsi s'expliquait l'accélération. Dès lors il est clair que l'inertie dans le mouvement était impossible. Le corps mû d'un mouvement *violent* devait s'arrêter peu à peu en vertu d'une résistance de nature ; le corps mû d'un mouvement naturel devait au bout de sa course trouver le repos.

[1] Cf. *Summ. Theol.*, q. VII, art. 3 et 4. « *Op.* LXV, *De Concordantiis,* où l'on trouve cette déclaration : « Diximus... quod nondum erat ostensum infinita actu esse non posse ; nec adversarii nobis hoc ostenderunt ; quod tamen nos postea in prima parte Summæ ostendimus. »

Si en effet le monde est infini, infinie aussi est son énergie utilisable. Quelles que soient les pertes subies sur un point, il y aura toujours de quoi réparer la brèche et reconstituer l'énergie potentielle épuisée. Dans ce cas, il ne faudrait pas grand effort d'imagination pour créer un système cosmogonique absolument inattaquable, dans l'état actuel de nos connaissances.

Enfin, le monde fût-il un système *clos* et *fini*, rien ne prouve qu'il soit régi *dans son ensemble* et *à tous les stades de son évolution*, par la loi de la dégradation de l'énergie.

Il suffit d'avoir suivi quelque peu le mouvement d'idées qui a introduit cette théorie dans la science pour se rendre compte qu'il s'agit là, comme nous disions plus haut, d'une donnée purement *statistique*. Les choses se passent ainsi sous nos yeux, voilà tout ce qu'on peut dire; c'est peu, pour mesurer la vie de l'Univers!

On a bien essayé, à vrai dire, de rattacher cette loi non plus à la seule expérience, mais à ce qu'on a voulu appeler la « nature des choses[1]. » Malheureusement ces explications, reposant sur des systèmes philosophiques que personne n'est tenu d'admettre, en participent la fragilité. Au fond, la « nature des choses » nous est inconnue, il faut très humblement le reconnaître, et il en résulte, quant à la loi de la dégradation de l'énergie, que, ne pouvant savoir avec certitude ni quelle en est la cause, ni si elle n'est pas comprise dans une loi plus haute, qui en réglerait et en contiendrait les effets, nous ne pouvons prétendre non plus à déterminer l'étendue de son application, soit dans l'espace, soit dans le temps.

Aussi de purs savants, peu soucieux de nos querelles métaphysiques, sont-ils plus circonspects en jugeant de la portée de ce principe. « D'après les lois expérimentales *admises,* dit M. Poincaré, *si on leur attribue une valeur absolue et qu'on veuille en pousser les conséquences jusqu'au bout,* l'univers tend vers un certain état final dont il ne pourra plus sortir[2]. » — Il y a déjà là plus qu'il ne faut de restrictions pour fournir à l'athée une échappatoire. Mais l'illustre savant ajoute aussitôt : « Je ne sais si l'on a remarqué que les théories cinétiques anglaises peuvent se tirer de cette contradiction? Le monde, d'après elles, tend d'abord vers un état où il restera longtemps sans changement apparent, et cela est conforme à l'expérience; mais il ne s'y maintiendra pas toujours..., il y demeurera seulement pendant un temps énorme, d'autant plus long que les molécules seront plus nombreuses. Cet état ne sera donc

[1] R. P. CARBONNELLE, *Les Confins de la science et de la philosophie,* t. I, ch. v.
[2] *Revue de Métaphysique et de Morale,* nov. 1893.

pas la mort définitive de l'univers ; mais une sorte de sommeil, d'où il se réveillera après des millions de millions de siècles. »

Nous n'ignorons pas que, dans ces essais, il y a matière à contradiction; M. Poincaré les attaque lui-même; mais tout ce qu'il en peut dire après examen, c'est « qu'il n'est pas sûr qu'ils aient réussi. » C'est peu; car l'insuccès fût-il avéré, comme nous le pensons, il ne s'ensuivrait pas que le même sort fût réservé à toute tentative du même genre. En attendant que nous sachions le pourquoi de tout, dans les transformations du monde physique, il sera toujours permis de penser que la loi en question n'est qu'une loi locale ou temporaire; qu'il est aussi facile à la nature, considérée dans son ensemble, de transformer de la chaleur en mouvement visible que d'opérer la transformation inverse, et que si ces sortes de transformation ne s'effectuent point sous nos yeux d'une façon avantageuse à la somme d'énergie utilisable, cela tient uniquement à l'impuissance relative des moyens que la nature met en œuvre, dans le petit coin de son domaine et l'instant insignifiant de sa vie que nous pouvons saisir.

« Il serait bien étrange, dit M. Couturat[1], que l'expérience permît de résoudre une question d'ordre métaphysique. Pour qu'une telle conclusion fût valable, il faudrait que la loi de l'entropie fût rigoureusement vraie, tandis qu'elle n'est qu'approximative, comme toute loi expérimentale. Tout ce que l'expérience permet d'affirmer, c'est que nous nous trouvons dans une période où l'entropie va constamment en augmentant; mais, comme elle ne nous permet pas de décider si cette période a une durée finie ou infinie, rien ne nous assure que l'univers tend vers un état vraiment final, d'où il ne puisse plus sortir pour recommencer sinon le même cycle, du moins un cycle analogue. » — Rien n'est plus sage que cette réserve; le théologien et l'apologiste ne peuvent que l'imiter, si même ce n'est pas d'eux que l'exemple, ici, doit partir.

Ce qu'on peut discuter, toutefois, ce sont les essais positifs d'explications destinés à écarter la fin du monde. Quand, par exemple, Rankine développe complaisamment sa théorie de *reconcentration* de l'énergie par réflexion sur la surface-limite du monde, Clausius et Verdet ont beau jeu à lui répondre que la chaleur ainsi *reconcentrée* ne saurait être supérieure à celle des sources, et qu'ainsi il y aura dégradation, toujours.

M. G. Mouret[2] essaie d'une autre explication non plus erronée, mais hautement arbitraire. D'après ce savant, une loi générale d'activité

[1] *Revue de Métaphysique et de Morale*, nov. 1893, p. 571 et 572.
[2] *Revue générale des Sciences*, 30 décembre 1895.

dominerait toutes les autres; la vie serait tellement la loi de tout, que le monde, arrivé à l'état-limite qu'on nous décrit, devrait le dépasser pour recommencer une évolution en sens inverse. « C'est alors que l'effort persistant de tension qui limite l'activité universelle jouera un rôle actif en venant défaire l'œuvre accomplie par la vitesse initiale, et que commencera une lente évolution en sens contraire, qui ramènera l'univers, par une diminution graduelle de son entropie et une augmentation correspondante des énergies utilisables, à l'état de choses d'où il était sorti. L'éternité serait donc l'infini d'une série d'oscillations grandioses entre le chaos et l'équilibre, entre le mouvement et la chaleur, l'infini d'un rythme à longue période, scandé par les abaissements et les relèvements de la chaleur, par le flux et le reflux de la marée thermique immense, dont l'entropie mesure les insensibles progrès. »

Il est clair que cette conception, bien qu'elle ne puisse être contredite au nom de la science, n'est pas faite pour satisfaire beaucoup d'esprits; mais la perfectionner ne serait peut-être pas impossible, et si elle restait malgré tout arbitraire, nous l'avons dit, l'arbitraire ici est un droit.

A plus forte raison les systèmes évolutionnistes ou monistes échapperaient-ils aux conclusions outrées qu'on veut nous faire admettre. Ceux pour qui le monde est régi par une finalité interne, dont les phénomènes physiques et leurs modes ne sont que des manifestations toujours changeantes, ne sauraient être embarrassés par les conséquences d'une loi comme celle de *dégradation*. Ils ont tout droit de la considérer comme une loi particulière, sujette à l'évolution comme les objets qu'elle affecte.

De plus, dans plusieurs de ces systèmes, la loi générale des choses, bien supérieure à toutes les lois physiques, serait « une tendance de plus en plus grande à la *conscience*. » Il devrait alors arriver un temps où « l'esprit prendrait le gouvernement du monde », selon le mot bien connu de Renan[1], et restaurerait, par des moyens à lui, bien avant qu'il ait pu devenir irrémédiable, l'abaissement de niveau de l'énergie utilisable dans l'univers.

Il est constant en effet que plus on s'élève dans la hiérarchie des êtres, moins la loi de dégradation de l'énergie a d'empire. L'animal, par la transformation directe, dans son organisme, des énergies chimiques qu'il emploie en énergie mécanique, évite la déperdition énorme qu'impose à la machine thermique la transformation préalable en chaleur. L'homme à son tour, par son adresse à capter les forces et à en diriger l'emploi, peut arriver à reconcentrer l'énergie allouée à sa petite planète, jusqu'à une limite difficilement assignable. La fiction des

[1] *Fragments philosophiques*, p. 183.

démons de Maxwell, opérant un classement d'atomes par vitesses dans une masse en apparence homogène et y régénérant ainsi l'activité abolie, donne une idée de ce qui se pourrait faire en ce genre, et les récentes découvertes de Roentgen, après celles de Crookes, font espérer à quelques-uns d'y parvenir.

Très évidemment, ce n'est là qu'un palliatif, d'une valeur absolument négligeable au point de vue de l'ensemble des êtres; mais qu'est-ce qui empêche les philosophes dont nous parlons de rêver pour le monde un avenir tel que « *l'esprit* », devenu prépondérant et substituant progressivement ses lois à celles de la matière, réduise à rien les effets de la dégradation?

Ce sont là des folies, je le veux bien, et quand vous me dites : Je les réfuterai sans réplique, je n'ai pas de peine à vous croire; mais il ne restera pas moins ceci, c'est que vous y perdrez, d'abord, tous les avantages de simplicité que vous promettait l'argument « par le commencement du monde »; qu'ensuite, cette échappatoire écartée, il reste loisible à l'adversaire d'en invoquer d'autres; qu'enfin une réfutation de ce genre ne saurait se faire au nom de la *science*. Or c'est là tout ce que nous voulons démontrer.

Voilà pourquoi nous ne saurions accepter — quelque profonde estime que nous ayons pour leurs travaux et pour leurs personnes — les prétentions de ceux qui, appuyés sur la science ou sur les savants, croient pouvoir démontrer le commencement et la fin du monde. Ni les déclarations de M. Faye, ni celles de M. Hirn — autorité scientifique de premier ordre, mais beaucoup moins bon philosophe, — ni celles, à plus forte raison, de savants moins titrés, ne nous convainquent.

C'est la tendance des savants, et des grands plus que tous les autres, et plus encore, s'il se peut, des inventeurs ou quasi-inventeurs de théories scientifiques, d'étendre la portée de ces théories au delà de leurs limites naturelles. Ils ont rivé à grand effort un des anneaux de la chaîne qui doit relier notre expérience aux lois suprêmes, ils aiment à se dire que cet anneau est le dernier. Ils ne voient pas que, dans le cas présent, ils s'exposent, de la part des esprits réfléchis, au même reproche qu'ils adressent eux-mêmes à l'antiquité crédule.

Nos pères ne contemplaient qu'un instant très court de la vie du monde; pendant cet instant, tout leur semblait immobile, en quelque sorte, par la répétition régulière et quasi-intégrale des mêmes phases. « Qu'est-ce qui a été? C'est ce qui sera. Qu'est-ce qui s'est fait? C'est ce qui se fera : rien de nouveau sous le soleil. » Ces paroles de l'Ecclésiaste expriment assez leur impression en face de la nature. Quand on leur disait : Tout périt, ils répondaient : Oui; mais tout recommence. Et les grands esprits ne voyaient rien d'impossible à des recommencements sans fin.

Aujourd'hui, on a reculé le champ des découvertes; l'histoire s'est allongée par les deux bouts, et l'on remonte plus haut, et l'on prévoit plus loin, et, par une tendance naturelle à l'esprit de l'homme, toujours en quête d'absolu, on croit toucher au commencement et l'on croit pressentir le terme. Pure illusion, dira un philosophe. Le problème n'est que déplacé. Les anciens se trompaient en prenant le relatif pour l'absolu; vous vous trompez de même, quoique à l'inverse. S'ils prenaient pour une régularité absolue une régularité de phase, toujours altérée dans le même sens et tendant vers un état-limite, vous-même ne prenez-vous pas indûment pour un absolu le processus plus vaste qui enveloppe les leurs? Ce commencement et cette chute dont vous parlez, ne seraient-ils pas comme un jour ou comme une année d'une vie du monde plus haute? Le matin le soleil se lève, il va au midi, puis s'éteint; mais le lendemain il se relève. Ainsi peut-être les mondes écroulés.

Après cette vaste période d'évolution que vous décrivez, et dont vous saisissez ou croyez saisir les deux termes, n'y a-t-il plus rien; la nature, après avoir amené jusqu'au point marqué cette intégration d'éléments qui produit la mêlée des êtres, ne trouvera-t-elle plus rien à faire, rien à innover, rien à produire? Qui vous le dira? Lequel de vous pourrait ici hasarder une réponse? Quand on pose le problème à ces hauteurs, notre infirme science ne peut que balbutier ou se taire. Les plus grands génies ne sont que des enfants et celui qui veut affirmer quand même, s'érigeant en juge de l'univers, mérite bien l'apostrophe du grand solitaire : « O présomptueux! »

N'est-ce pas une raison suffisante pour que l'apologiste se tienne en garde? Il doit être d'autant plus circonspect qu'il considère comme plus sacré le dépôt de la foi qu'il doit défendre. S'emparer des affirmations hâtives d'une science d'enfants pour étayer la majesté de nos dogmes, c'est manquer de respect à la vérité; car cet opportunisme marque trop peu de confiance en elle.

Ce n'est pas qu'il faille faire fi de ce que la science peut fournir d'utile à sa cause; mais il faut en mesurer la portée avec sagesse, ne pas conclure hors de saison, ne pas donner comme certain ce qui n'est que probable, ou comme probable ce qui n'est qu'une supposition, bien assurés que nous ne serons utiles à la vérité que par l'exacte observation de ce précepte.

Il est possible qu'une tactique contraire réussisse un jour; que, vu l'état des esprits, dans le public ou dans la science, une preuve sans force soit acceptée; mais là n'est point le succès durable. Si l'avenir peut taxer d'erreurs les arguments que vous prônez si fort et que vous donnez pour appui aux plus sublimes de vos croyances, qu'en reviendra-t-il en fin de compte? Il en reviendra, pour vous, de la honte, et le

dogme immuable, la sereine et éternelle Vérité, devra rougir de ses défenseurs.

Voilà pourquoi nous avons cru bien faire en présentant cette thèse où plus d'un lecteur, nous le savons, refusera de nous suivre. Ce que nous tenons, en tout cas, à bien marquer, c'est le sens que nous lui donnons et qu'on a pu saisir nettement dans ce qui précède. Nous ne soutenons pas, grâce à Dieu, l'éternité du monde. Nous ne dirons même pas si l'on veut — bien que ce soit notre pensée — que l'éternité du monde soit certainement possible; nous disons que la thèse contraire n'est pas démontrée; que ni la métaphysique ni la science ne nous fournissent ici d'argument péremptoire. En pourront-elles un jour fournir? c'est une question assez oiseuse. En ce qui touche la métaphysique, nous n'en croyons rien; car il y a peu de chance qu'on innove, en métaphysique. En ce qui touche la science, nous n'en savons rien; mais la chose après tout est possible. Si le monde porte la marque de sa *nouveauté*, — ce qui n'est pas sûr, mais ce qui se peut, — et que notre science pénètre un jour assez loin, en étendue et en profondeur, pour reconnaître à coup sûr cette marque — ce qui n'est pas sûr davantage, mais se peut aussi — on pourra lui emprunter cette base pour prouver Dieu. En attendant, notre thèse subsiste.

Nous le répétons, elle ne plaira point à tous. Quand saint Thomas d'Aquin, à sept reprises, la présentait, il entendait de toutes parts des protestations et des murmures. Il devait écrire *contra murmurantes*, s'entendre taxer presque d'hérétique. Nous ne craignons pas un pareil sort; mais peut-être aurons-nous l'air, aux yeux de plusieurs, de jouer un étrange rôle! nous n'avons guère attaqué que nos amis, et nous avons pu paraître, naïvement, faire le jeu de nos adversaires. Nous espérons qu'on voudra bien se défendre de cette impression et considérer de plus haut les choses. Nous n'avons tous qu'un ennemi, c'est l'erreur, et cet ennemi serait d'autant plus à craindre qu'il s'établirait dans la place. Celui-là donc mérite bien de ses amis qui les défend de l'erreur selon ses forces.

Si toutefois la chaleur de la discussion nous avait arraché, à l'égard de ceux que nous vénérons et que nous considérons comme nos maîtres, quelques paroles trop vives, ils voudront bien les excuser et n'en rendre responsables que notre conviction profonde et notre commun amour de la Vérité.

D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme saint Thomas d'Aquin,

par l'abbé Vacant,

Professeur au Grand Séminaire de Nancy.

I

Saint Thomas d'Aquin et Duns Scot ont fait entrer, dans leur théorie de la volonté, des traits communs qu'ils ont empruntés à Aristote. Avec ce philosophe, ils distinguent dans l'âme humaine deux puissances *appétitives,* ou, comme ils disent, deux *appétits* d'ordre différent [1] : *l'appétit sensible,* qui se rencontre chez les animaux aussi bien que chez l'homme et qui poursuit les biens connus par les sens, *l'appétit intellectuel,* ou la volonté, qui est l'apanage des êtres intelligents et qui a pour objet le bien connu par l'entendement. Scot développe ces enseignements à peu près dans les mêmes termes que l'Ange de l'Ecole. Il insiste comme lui sur ces points importants, que la volonté ne peut s'exercer que vis-à-vis d'un bien apparent ou réel [2] et qu'il faut que ce bien soit connu par l'intelligence [3]. Il n'a pas d'autres preuves que lui, pour établir la liberté de la volonté [4].

Mais là s'arrêtent les ressemblances des deux doctrines. Aussitôt qu'elles essayent de déterminer les rapports de la volonté, soit avec la liberté, soit avec l'intelligence, les divergences s'accusent en grand nombre.

Le désaccord sur la part qui revient à la liberté dans les déterminations de la volonté frappe tout d'abord. Saint Thomas enseigne que

[1] S. Thomas, *Sum. theol.*, 1ª p., q. LXXX, a. 3 ; Scot, II *Sent.*, dist. 6, q. II, n. 6.

[2] S. Thomas, 1ª, q. LXXX, a. 1 ; Scot, III, D. 33, q. I, n. 6. — C'est aussi l'opinion d'Occam (III, D. 13, dub. 3), et de Gabriel Biel (II, D. 6, q. I, a. 3, dub. 10) ; comme les autres Scotistes, ils admettent que la volonté ne peut chercher son objet dans le mal. C'est à tort qu'un sentiment contraire leur a été attribué par Cavelle, *De Anima,* Supplementum, dans l'édition Wadding des œuvres de Scot ; Lyon, 1639, tom. II, p. 613.

[3] S. Thomas, 1ª, q. LXXX, a. 2 ; q. LXXXIV, a. 4 ; — Scot, I, D. 10, q. I, n. 14 ; IV, D. 43, q. II, n. 12.

[4] S. Thomas, 1ª, q. LXXXIII, a. 2 ; q. LXXXIV, a. 4 ; Scot, II, D. 25, q. I, n. 22, 23, et *Quæst. in IX Metaph.*, q. XV, n. 13.

parmi les actes de volonté, il en est de nécessaires, comme il en est de libres. S'il tient pour libres ceux dont l'objet est un bien mélangé d'imperfections, il estime les autres nécessaires, parce que la volonté ne trouve en eux aucune imperfection réelle ou apparente, qui lui permette de les rejeter [1].

Duns Scot enseigne, au contraire, que tout acte de volonté est libre. Alors même, dit-il, que nous serions en présence d'un bien sans mélange d'imperfection, il nous serait possible de nous abstenir ; notre volonté resterait donc libre et maîtresse d'elle-même, puisqu'il dépendrait d'elle de vouloir ou de demeurer inactive [2].

L'opposition des deux enseignements est cependant moins absolue dans le fond, que ces formules ne le feraient croire. Saint Thomas reconnaît, en effet, que si le bien sans mélange ne nous laisse pas libres de l'aimer ou de le haïr, il nous laisse cependant maîtres de produire ou non des actes [3].

Duns Scot avoue, de son côté, qu'il nous serait impossible d'aimer un objet où il n'y aurait que du mal, comme il nous serait impossible de haïr un objet où nous ne verrions que du bien [4]. Ils sont donc d'accord pour admettre que, vis-à-vis d'un bien sans mélange, nous possédons la liberté de *contradiction* ou d'*exercice,* c'est-à-dire la liberté de poser ou non un acte, mais non la liberté de *spécification,* c'est-à-dire la liberté de choisir entre diverses sortes d'actes.

Quand saint Thomas dit que la volonté n'est pas toujours libre ici-bas, il l'entend par conséquent de la liberté de *spécification.* Quand Duns Scot affirme qu'elle est toujours libre, il l'entend de la liberté de *contradiction.* Mais pourquoi se placent-ils à des points de vue différents ? Nous allons voir que cela tient à une tendance caractéristique de leurs doctrines.

Saint Thomas accorde une grande importance à ce qui donne à l'acte sa spécification et sa place parmi les vertus ou les vices, c'est-à-dire à l'objet de l'acte. Duns Scot porte au contraire toute son attention sur

[1] *Sum. theol.*, 1ª 2æ, q. x, art. 1 et 2.

[2] I, D. 1, q. IV, n. 3, 18 ; IV, D. 29, q. I, n. 6 ; IV, D. 49, q. x, n. 7 et 9 ; *Quodlibet*, q. x, n. 4, 5. Scot (*ibid.*) admet en conséquence que si les saints du ciel ne peuvent perdre la béatitude dans laquelle ils possèdent le souverain bien, c'est par le fait d'une providence spéciale de Dieu. Saint Thomas (1ª 2æ, q. v, a. 4) pense au contraire qu'il est dans la nature des choses qu'ils ne puissent se détourner de ce souverain bien. Nous nous abstenons d'entrer dans ces applications, pour n'avoir point à mêler des considérations théologiques à notre étude.

[3] 1ª 2æ, q. x, a. 1 ad 2. Non oportet quod voluntas quæ de potentia in actum reducitur dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata.

[4] *Quodlibet*, q. XVI, n. 5. Voluntas non potest resilire ab objecto, sive nolle objectum, in quo non ostenditur aliqua ratio mali, nec aliquis defectus boni ; quia sicut bonum est objectum hujus actus qui est velle, ita malum vel defectus boni, quod pro malo reputatur, est objectum hujus actus qui est nolle.

l'acte lui-même, en tant qu'il est acte. Aussi, pendant que le Docteur Angélique étudie à fond ce que les scolastiques nomment l'*appétition naturelle*, c'est-à-dire l'inclination naturelle de la volonté vers la fin [1], parce qu'il cherche dans cette inclination l'objet vers lequel tend la volonté; pendant qu'il met en lumière l'influence que cet objet, poursuivi par la volonté dans la fin dernière, exerce sur toutes ses déterminations [2], le Docteur subtil ne distingue l'*appétition naturelle* de l'*appétition actuelle*, que pour remarquer que cette dernière seule est une véritable appétition, parce que seule elle est un acte [3]; il insiste sur cette observation, qu'en présence d'un objet, bien plus qu'en présence de la fin dernière, la volonté peut donner son adhésion avec plus ou moins d'intensité, avec plus ou moins de rapidité, avec plus ou moins de conformité à l'ordre établi de Dieu; qu'elle est, par conséquent, maîtresse absolue du mode de son action [4]. Il soutient même que cette faculté agit parfois en dehors de toute influence de la fin dernière; car, à son avis, la volonté peut se constituer n'importe quel bien, non seulement pour objet, mais encore pour fin, et cela sans tenir compte des rapports de ce bien avec celui que l'intelligence considère comme la fin dernière [5]. Mais pour bien comprendre ces divergences, il faut se rappeler quelles sont les vues du docteur dominicain et du docteur franciscain sur les rapports de la volonté avec l'intelligence elle-même.

Personne n'ignore qu'ils semblent s'être constitués, à l'encontre l'un de l'autre, les champions de chacune de ces facultés. Ils se demandent laquelle des deux l'emporte sur l'autre en dignité et en perfection. Saint Thomas se prononce en faveur de l'intelligence, à cause de la supériorité de son objet sur celui de la volonté. Celle-ci, remarque-t-il, a pour objet le bien; mais l'entendement saisit le pourquoi ou la raison de ce bien. C'est donc l'entendement qui a l'objet le plus simple, le plus absolu et le plus abstrait; c'est lui par conséquent qui a l'objet le plus parfait [6].

[1] 1a 2æ, q. x, a. 1.
[2] 1a 2æ, q. i, a. 6.
[3] IV, D. 49, q. x, n. 2; II, D. 6, q. ii, n. 8.
[4] II, D. 6, q. i, n. 8-12; IV, D. 49, q. ix.
[5] I, D. 1, q. i, n. 5. Objectum fruitionis in communi est finis ultimus, vel verus finis, qui scilicet est finis ultimus ex natura rei, vel apparens, qui scilicet ostenditur a ratione errante, tanquam finis ultimus, vel finis præstitutus, quem scilicet voluntas ex libertate sua vult tanquam finem ultimum. Duo prima membra satis patent. Tertium probo; quia sicut in potestate voluntatis est velle et non velle; ita in potestate ejus est modus volendi, scilicet referre et non referre; quia in potestate cujuscumque agentis est agere et modus agendi. Ergo in potestate sua est aliquod bonum velle propter se, non referendo ad aliud bonum, et ita sibi præstituendo finem. Cfr *Quodlibet*, q. xvi, n. 6.
[6] 1a, q. lxxxii, a. 3. Si intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur; et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis; nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tantum secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est

Duns Scot se prononce en faveur de la volonté, à cause de la supériorité de ses actes. Les bonnes actions, dit-il, l'emportent sur la connaissance de la vérité, comme la charité et les vertus morales l'emportent sur la sagesse et la science. L'entendement ne fait que préparer l'acte de volonté, tandis que la volonté commande à l'entendement [1].

Le Docteur subtil ne reconnaît du reste aucune supériorité à l'objet de l'intelligence, parce qu'il est plus abstrait et plus universel. Il croit au contraire que le concret est plus parfait que l'universel abstrait; car, selon lui, l'individuation en un objet concret ajoute de la perfection à l'universel abstrait [2].

En vertu de ces théories, l'acte suprême de la béatitude consiste, pour saint Thomas d'Aquin, dans la vision intuitive de Dieu par l'entendement [3]; il consiste, pour Duns Scot, dans l'amour béatifique de la volonté [4]. Il doit être, en effet, l'opération la plus parfaite que nous puissions accomplir.

Les preuves apportées de part et d'autre dans les démonstrations qui précèdent nous ont offert un nouvel exemple de la tendance qui porte le Docteur Angélique à insister, dans l'analyse de la volonté, sur l'objet qui est fourni par l'intelligence à la volition, et de la tendance tout opposée qui porte le Docteur subtil à insister sur la production physique du vouloir, qui est l'œuvre de la volonté.

Nous avons déjà vu comment saint Thomas d'Aquin met en relief la dépendance de cette faculté vis-à-vis de la fin qui lui est tracée par l'intelligence et comment Duns Scot fait ressortir, au contraire, son indépendance, en affirmant la liberté de toutes ses opérations. Ajoutons que le premier cherche la racine de la liberté dans la raison [5], tandis que le second la place dans la volonté [6] qu'il tient pour essentiellement libre; que Scot attribue encore à la volonté le pouvoir de commander aux autres puissances [7], tandis que l'Ange de l'Ecole accorde ce pouvoir à l'intelligence [8].

Il était logique que chaque doctrine donnât la prééminence, dans la

altius quam objectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiæ sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate.

[1] IV, D. 49, q. IV, n. 10.

[2] IV, D. 49, q. X, n. 4. Nullum universale includit majorem perfectionem quam aliquod particulare suum, imo minorem, quia omne particulare addit perfectionem super universali.

[3] 1a 2æ, q. III, a. 4.

[4] IV, D. 49, q. IV, n. 1-10.

[5] 1a 2æ, q. XVII, a. 1 ad 2.

[6] IV, D. 49, q. IX, n. 17.

[7] II, D. 6, q. I.

[8] 1a 2æ, q. XVII, a. 1.

nature divine, à la faculté qu'elle mettait au premier rang dans les créatures. La vie divine est essentiellement intellectuelle, aux yeux de saint Thomas d'Aquin [1] ; elle est essentiellement volontaire, aux yeux de Duns Scot [2]. Les mêmes théories continuent à s'accuser, lorsque vient le moment d'expliquer la conduite de Dieu dans la création et vis-à-vis des créatures. Il est sans doute en cette matière des vérités sur lesquelles aucune hésitation n'est permise à un catholique. Que Dieu soit libre dans ses œuvres extérieures, qu'il en ait conçu le plan de toute éternité, et que de toute éternité aussi il ait résolu de le réaliser dans le temps ; il ne pouvait y avoir sur ces points aucun désaccord entre les deux écoles. Mais les divergences recommencent quand elles essayent d'exposer d'où viennent la bonté, l'ordre et les lois de l'univers, et comment Dieu l'a produit et le gouverne librement.

C'est dans l'intelligence divine que saint Thomas d'Aquin met le principe de la libre détermination, que Dieu a prise de créer les êtres [3] ; c'est en cette intelligence qu'il place la raison de la bonté de l'univers [4] ; c'est à elle aussi qu'il attribue la providence qui s'étend à toutes les créatures [5] ; c'est d'elle enfin qu'il fait dériver la loi naturelle qui régit l'ordre moral tout entier [6].

Duns Scot résout tous ces problèmes d'une façon tout opposée. Il admet sans doute que les êtres créés ont dû au préalable être conçus par l'entendement de Dieu ; mais, selon lui, c'est à la volonté divine seule qu'ils doivent l'être ; elle n'a eu pour les appeler à l'existence d'autre raison que son propre gré [7]. C'est aussi en cette volonté souveraine qu'il place les actes de la providence [8] ; en elle qu'il cherche la cause de la bonté des créatures [9] et le principe des dispositions de la loi

[1] 1a, q. XVII, a. 3. Illud cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et id quod naturaliter habet non determinari ab alio, hoc quidem obtinet summum gradum vitæ : tale autem est Deus : unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus in XII *Metaph.*, text. 51, ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habet vitam perfectissimam et sempiternam.

[2] I, D. 8, q. V, n. 24 ; III, D. 32, q. I, n. 2 ; I, D. 2, q. II, n. 22. Duns Scot doit admettre que Dieu s'aime nécessairement lui-même. Il maintient cependant son principe que la volonté est essentiellement libre. Il dit que si Dieu s'aime nécessairement et non librement, c'est parce que ce qui est infini, comme Dieu, ne saurait être contingent. I, D. 10, n. 8-12 ; *Quodlibet*, q. XVI, n. 8 et seq.

[3] 1a, q. XIX, a. 4. Cum esse divinum sit ipsum ejus intelligere, præexistunt in eo effectus ejus secundum modum intelligibilem ; unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo, et sic per consequens, per modum voluntatis.

[4] 1a, q. XXII, a. 1. Cum Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectus oportet rationem in ipso præexistere,... necesse est quod ratio ordinis rerum in finem, in mente divina præexistat.

[5] 1a, q. XXII, a. 1 ; q. XXIII, a. 4.

[6] 1a 2æ, q. XCI, a. 1 et 2.

[7] I, D. 8, q. V, n. 24 ; I, D. 38, q. I, n. 3-5 ; I, D. 38, q. V, n. 21, 22 ; III, D. 32, q. I, n. 2 et 6.

[8] III, D. 22, q. I, n. 6 (Nec tamen) ; I, D. 40, q. I, n. 2.

[9] III, D. 22, q. I, n. 6. Nec tamen inæqualitas (productorum ad extra) est propter

naturelle. Il ne craint pas même de dire que ces dispositions auraient été différentes, si tel avait été le bon plaisir du Créateur [1].

La conception que l'on se fait du fondement de la loi naturelle entraîne les conséquences les plus importantes dans l'ordre moral et politique. Duns Scot, plaçant ce fondement, non dans l'intelligence, mais dans la libre volonté de Dieu, doit expliquer toutes les lois qui s'imposent à la conscience, par le bon plaisir du Créateur, ou par la libre volonté des hommes. Il en résulte qu'il ne distingue pas très nettement la loi naturelle, connue par la raison, de la loi primitive révélée aux patriarches. Il regarde les premiers devoirs envers Dieu comme absolument nécessaires, parce que leur caractère obligatoire est manifesté par le seul énoncé des termes du précepte [2]; mais pour justifier l'autorité paternelle dans la famille, il croit devoir remarquer que les prescriptions de la loi naturelle n'ont pas été abrogées par la loi mosaïque, ni par la loi chrétienne. Pour légitimer le pouvoir politique, il recourt à une sorte de contrat social librement consenti par les membres de la société civile [3]. Il semble donc admettre qu'il n'y a d'obligations que celles qui sont formulées dans les lois positives. Comme aucune loi de cette sorte ne nous prescrit de rapporter toutes nos actions à la fin dernière, Duns Scot, qui tient les actes faits sans aucun rapport avec cette fin, pour possibles, enseigne qu'ils sont indifférents au point de vue moral, attendu qu'ils ne sont ni en conformité, ni en opposition avec la loi naturelle [4].

Toutes autres sont les vues du Docteur Angélique. La loi naturelle

bonitatem præsuppositam in objectis quibuscumque aliis a se ; sed ratio est in ipsa voluntate divina ; quia sicut ipsa acceptat alia in gradu, ita sunt bona in tali gradu, et non e converso.

[1] I, D. 44, n. 2. Leges aliquæ generales rectæ de operabilibus dictantes, præfixæ sunt a voluntate divina et non quidem ab intellectu divino, ut præcedit actum voluntatis divinæ. Sed quando intellectus offert voluntati divinæ talem legem, puta quod *omnis glorificandus prius est gratificandus*, si placet voluntati suæ quæ libera est, recta est lex, et ita de aliis legibus..... Nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur.

[2] III, D. 37, q. I, n. 1, 5 et 6. Ce sont les seuls qu'il regarde comme strictement naturels.

[3] IV, D. 15, q. II, n. 7. Est duplex principatus vel auctoritas, scilicet paterna et politica; et politica duplex, scilicet in una persona vel in communitate. Prima scilicet paterna justa est ex lege naturæ, qua omnes filii tenentur parentibus obedire ; nec ista per aliquam legem mosaïcam vel evangelicam est revocata, sed magis confirmata. Auctoritas vero politica quæ est supra extraneos, sive in una persona resideat, sive in communitate, potest esse justa ex communi consensu et electione ipsius communitatis.

[4] II, D. 41, q. I, n. 4. Probabile videtur tales actus indifferentes ponere, quia non habent sufficientem rationem malitiæ pertinentem ad peccatum veniale ; quia possibile est nullam deordinationem esse in eis, quæ sufficiat ad rationem peccati. Non enim tenetur homo, nec tentione necessitatis, contra quam sit peccatum mortale, nec tentione minori, contra quam sit peccatum veniale, referre semper actum suum in Deum actualiter, vel virtualiter ; quia Deus non obligavit nos ad hoc. Neque videtur esse in istis actibus sufficiens ratio bonitatis, ut sint meritorii ; quia non videtur minor relatio sufficere ad meritum quam relatio virtualis, qualis non est hic. Sunt ergo multi actus indifferentes.....

exprime, à ses yeux, ce qui a paru nécessaire à la sagesse divine pour la réalisation de ses fins. Nous devons donc tenir pour obligatoires toutes les institutions et tous les actes, en qui notre raison reconnaît cette nécessité. Du moment que la famille et la société civile son nécessaires à l'homme, la loi naturelle nous impose tout ce qui est indispensable pour leur fonctionnement normal. Il est donc de droit naturel qu'il y ait à leur tète une autorité, à laquelle l'obéissance est due [1]. Quand les membres de la société choisissent une organisation sociale ou qu'ils élisent les personnes qui seront investies du pouvoir, leur libre choix n'est pas la cause de la légitimité de ce pouvoir, il détermine seulement par quelles mains il sera exercé [2].

Les lois portées par les législateurs légitimement constitués seront d'ailleurs à l'image de celles de Dieu. Elles seront l'expression des moyens que la sagesse des législateurs estime les meilleurs pour assurer le bien commun et diriger la société vers sa fin [3].

Il est clair, d'après ces principes, qu'il n'est pas besoin d'une prescription positive de Dieu, pour nous obliger à rapporter toutes nos actions à la fin dernière. L'ordre le demande. C'est par conséquent une obligation qui dérive de la loi naturelle. Saint Thomas ajoute que tout acte humain est rapporté à cette fin ou qu'il en est détourné, par l'intention avec laquelle on agit.

Le saint Docteur estime en effet, d'une part, qu'il n'y a de volonté véritable que celle qui poursuit le bien que lui présente l'entendement, et d'autre part, que l'entendement ne peut tenir une action pour bonne, s'il ne l'envisage dans ses rapports plus ou moins éloignés avec la fin dernière, qui est pour nous la règle suprême du bien [4]. C'est pourquoi il déclare qu'un acte qui ne serait pas apprécié par rapport à cette règle ne serait pas un acte de volonté. Ce serait seulement un acte d'ordre sensitif; il serait dirigé non par la raison, mais par l'imagination [5].

II

Il est temps de rechercher d'où vient que les deux maîtres de la Scolastique au XIIIe siècle ont envisagé d'une façon différente la question

[1] 1^a^ 2^æ^, q. XCV, a. 1 et 2; q. XCVI, a 4.
[2] 1^a^ 2^æ^, q. XCV, a. 3 et 4.
[3] 1^a^ 2^æ^, q. XC, a. 1.
[4] 1^a^ 2^æ^, q. XVIII, a. 9.
[5] *Ibid.* Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem, talis actus non est proprie loquendo moralis vel humanus, cum hoc habeat actus a ratione; et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens. — Duns Scot reconnaît que ces actes peuvent procéder de la seule imagination; mais il ajoute qu'il peut y avoir des actes humains qui leur ressemblent, en ce qu'ils ne seront rapportés d'aucune façon à la fin dernière. II, D. 41, q. I, n. 4.

de la nature de la volonté et les autres qui en dépendent. Si je ne me trompe, ils y ont été amenés par leurs théories sur l'objet de l'entendement.

Saint Thomas d'Aquin attribue à l'entendement un objet absolument différent de celui des puissances sensitives. D'après sa philosophie, les puissances sensitives connaissent le singulier et le particulier; l'entendement a pour domaine l'*essence universelle des choses sensibles* et ce qui s'y rattache; il ne s'exerce que sur l'universel et le nécessaire : s'il atteint le particulier qui est l'objet des sens, ce ne peut être que dans les rapports du particulier avec l'universel.

Duns Scot, de son côté, attribue pour objet à l'entendement l'*être,* quel qu'il soit, par conséquent le singulier aussi bien que l'universel. Suivant sa doctrine, la connaissance de l'intelligence dépasse la connaissance des sens, mais elle embrasse tout d'abord les mêmes objets qui sont connus par les sens : elle les atteint, non seulement dans leur essence et dans leur rapport avec l'universel, mais encore dans leur entité concrète et matérielle.

Je m'en tiens ici à ces indications; car j'ai montré assez longuement dans un autre travail [1] les divergences des doctrines thomistes et scotistes sur l'intelligence.

Mais je dois expliquer comment les divergences, relatives à l'entendement, ont produit les différences que nous venons de remarquer relativement à la volonté. La cause en est, on le comprend, dans le rapport très étroit que les deux théories admettent entre nos facultés. Les deux écoles estiment en effet que la volonté a pour objet le bien connu par l'intelligence, comme l'appétit sensitif a pour objet le bien connu par les sens. Elles donnent donc au domaine de la volonté une extension proportionnée à celui de l'entendement. Par conséquent il faut s'attendre que l'Ange de l'Ecole et Duns Scot appliqueront à l'objet de la volonté leurs vues divergentes sur l'objet de l'intelligence. C'est en effet ce qui a lieu.

Suivant saint Thomas d'Aquin, la volonté n'a pour objet que le bien présenté par un jugement de l'intelligence ou de la raison comme universel et nécessaire. Un bien particulier ne saurait donc être l'objet de la volonté qu'autant qu'il est considéré par la raison comme lié à un principe universel, c'est-à-dire comme devant être fait. *Bonum est faciendum,* tel est pour l'Ange de l'Ecole le principe dont les applications diverses sont formulées par l'entendement, pour amener la volonté

[1] *Etudes comparées sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot;* Paris, Delhomme; 1891 (Extrait des *Annales de Philosophie chrétienne* 1888-1890). J'ai résumé la théorie que j'attribue à saint Thomas d'Aquin, dans un mémoire lu au Congrès scientifique international des catholiques, tenu à Paris, en 1891 (section de philosophie).

à l'action. Ces applications ne sont pas autre chose que les règles de la morale, qui dérivent elles-mêmes de cette règle suprême, que nous devons prendre les moyens qui nous mènent au bien souverain et à la fin assignée aux hommes par leur Créateur.

Voilà pourquoi saint Thomas pense que toute action libre est nécessairement en conformité ou en opposition avec la morale; qu'elle est par conséquent bonne ou mauvaise; mais qu'elle ne saurait être indifférente moralement.

Voilà pourquoi aussi le saint Docteur place l'intelligence au-dessus de la volonté. Le nécessaire l'emporte en effet sur le contingent; *ce qui doit être* l'emporte sur *ce qui peut être ou ne pas être.* Or c'est l'entendement qui voit et proclame *ce qui doit être,* tandis que la volonté se détermine à faire *ce qui pourrait être ou ne pas être.* Saint Thomas met encore l'entendement au-dessus de la volonté, parce que le premier a pour objet l'essence nécessaire ou la raison du bien, tandis que la seconde a pour objet ce bien, connu sans doute dans son essence, mais poursuivi en lui-même tel qu'il existe en sa forme concrète. Avec sa profondeur habituelle, le Docteur Angélique justifie cette prééminence de l'intelligence par un principe général qui s'applique à tous les actes de l'intelligence, même à ceux qui sont d'ordre spéculatif. Voici ce principe : Ce qui est plus simple, plus abstrait et plus absolu, est par là même plus parfait que ce qui est mélangé, concret et relatif. Pour comprendre ce principe, il convient de se souvenir que, d'après l'Ange de l'Ecole, l'abstraction, accomplie par l'intelligence, n'est pas une simple dissociation, qui isolerait les éléments associés dans l'objet concret, et leur laisserait leur caractère particulier. Non, telle n'est point l'abstraction, comme l'entend le grand Docteur. L'abstraction dont il parle est celle qui tire des êtres matériels et concrets l'essence de ces êtres, pour la mettre sous les yeux de l'intelligence. Cette essence, ce n'est pas un élément particulier, temporel et localisé; c'est quelque chose qui domine et exige tous ces éléments, sans en être un mélange; c'est ce par quoi l'être est ce qu'il est; c'est ce qui doit se retrouver dans tous les êtres de même espèce, indépendamment des circonstances individuelles, du temps et du lieu, où ils se rencontreront. Cette essence est donc d'une simplicité qui l'élève au-dessus des êtres matériels et concrets, d'une universalité qui l'impose à tous les êtres de son espèce, d'une nécessité qui ne souffre aucune dérogation. Elle rappelle à notre esprit Dieu, l'être nécessaire par lui-même et à qui toutes les essences doivent leur nécessité. Elle est donc vraiment supérieure aux êtres concrets et contingents, et l'on s'explique que le Docteur Angélique ait admis la supériorité de l'entendement, qui atteint cet objet plus parfait, sur la volonté qui se porte vers les êtres concrets, dont l'essence lui est révélée.

C'est aussi la manière dont saint Thomas concevait l'intelligence qui l'a amené à attribuer à la raison de l'homme la détermination des actes de la volonté, en même temps qu'il cherchait dans l'intelligencc de Dieu la cause de la nature des êtres créés et des principes de la loi naturelle. D'après sa philosophie, l'intelligence a pour objet ce qui doit être, et la volonté ne s'exerce qu'après avoir appris de l'intelligence ce qu'elle doit faire. Il est clair que l'influence de la faculté qui fixe les règles, domine l'action de la faculté qui les suit, alors même que cette dernière peut choisir celle de ces règles à laquelle elle se soumettra. L'action de l'intelligence domine donc toujours celle de la volonté. L'indépendance que celle-ci tient de sa liberté, ne va jamais en effet jusqu'à la soustraire aux règles posées par l'intelligence; car, alors même que nous faisons le mal et que nous nous révoltons contre la loi morale, ce ne peut être qu'en vue d'un bien apparent, présenté par la raison dans un jugement pratique, comme propre à satisfaire l'amour naturel de la volonté pour sa fin. C'est donc en réalité dans l'intelligence qu'est la règle qui mène toujours la volonté, bien que celle-ci reste libre de choisir à laquelle des règles formulées par la raison elle veut se soumettre. On comprend par conséquent que la théorie de la volonté, de saint Thomas d'Aquin, tienne plus de compte de l'objet voulu que de l'acte de volition, et que l'influence de l'intelligence sur l'acte libre y apparaisse avec une prépondérance marquée.

La logique demandait que ces vues fussent aussi appliquées à Dieu. Son intelligence a pour objet de comprendre la nécessité d'être, qui fait le fond de sa nature; elle devait donc passer avant sa volonté; car, en ce qui regarde Dieu, celle-ci a pour simple rôle de se complaire en cette nécessité.

Quand il s'agit des créatures, que l'Etre suprême appelle librement à l'existence, il appartient aussi à l'entendement divin de dire ce qui peut être et ce qui doit être s'il plaît à Dieu, afin que la volonté divine se prononce en pleine connaissance et choisisse, entre les divers mondes possibles, celui qui sera. En d'autres termes, ici encore, l'essence conçue par l'intelligence doit avoir le pas sur l'existence réalisée par la volonté; car l'essence est l'universel et le nécessaire, tandis que l'existence est particulière et contingente.

Les formules de saint Thomas peuvent donc se résumer en celle-ci : Ce qui doit être domine ce qui est et pourrait ne pas être; par conséquent l'intelligence régit la volonté.

Tout opposée est la voie dans laquelle le Docteur subtil s'est engagé. Il admet, en effet, que l'entendement n'a pas pour domaine exclusif l'essentiel ou ce qui doit être; il lui donne pour objet tout ce qui est : le contingent et le particulier perçu par les sens, non moins que l'universel et le nécessaire.

La théorie scotiste n'a donc pas de raison de placer l'entendement au-dessus des autres facultés intellectuelles ; s'il est au-dessus des sens, c'est simplement parce que son domaine dépasse le leur en extension. Scot ajoute que c'est aussi parce que l'entendement est spirituel ; mais dans sa philosophie il est dificile de savoir pourquoi l'esprit l'emporte sur la matière.

Si le Docteur subtil n'a pas de motif de donner la prééminence à l'entendement, des raisons pressantes l'obligent de placer cette faculté au-dessous de la volonté.

Dans son système, l'entendement a pour objet propre, non plus l'essence des choses, ou ce qui est nécessaire et universel ; ce qu'il connaît, c'est l'*être* représenté à l'intérieur de l'âme par une image spirituelle. Mais cet être ainsi connu est inférieur à l'être concret, dont il n'est que la représentation. S'il a sur l'être concret quelque supériorité, cette supériorité tiendra à des circonstances accidentelles. Elle ne viendra pas de la nature de l'entendement, comme dans la doctrine de saint Thomas, puisque, dans la doctrine de Scot, l'entendement remplit souvent des fonctions analogues à celles des sens et qu'il a pour objet le particulier. Cette supériorité pourra venir de ce que l'intelligence se sera formé un objet meilleur que ceux qui existent dans l'univers. Mais il arrivera aussi tout au contraire que les constructions de l'intelligence seront inférieures à celles de la nature concrète. Comme l'abstraction que Scot attribue à l'intelligence n'est souvent à ses yeux qu'une simple dissociation des éléments que nous trouvons dans la nature à l'état concret ; comme d'autre part l'existence ajoute une perfection à la vie idéale que ces éléments dissociés reçoivent de l'intelligence, Scot pose en principe que le concret est plus parfait que l'abstrait. C'est une conséquence logique de sa doctrine. Mais si le concret l'emporte sur l'abstrait, il faut admettre aussi que la volonté l'emporte sur l'intelligence, même au point de vue de l'objet de ces facultés. Nous venons de dire en effet que, selon Scot, l'objet de l'intelligence est l'abstrait, soit universel, soit particulier ; tandis que l'objet de la volonté est tout au contraire le concret.

Le lecteur a certainement remarqué que, dans la doctrine de Scot, l'objet de l'entendement n'est pas enchaîné, comme dans la doctrine de saint Thomas. Pour ce dernier, toute idée, tout jugement, tout raisonnement a un caractère de nécessité, qui en groupe les éléments constitutifs autour d'un centre et dans la dépendance de principes absolus.

Scot ne reconnaît pas cette caractéristique aux connaissances de l'entendement. A son avis, ce sont de simples pensées universelles ou particulières, isolées, coordonnées logiquement, ou groupées suivant le caprice des circonstances. Dans la plupart des pensées ainsi comprises

il n'y a rien qui les impose à la volonté. Elles ne se présentent donc point comme ce qui doit être fait, mais plutôt comme ce qui peut l'être. De là vient que ce n'est pas à l'objet fourni par l'intelligence, mais à la détermination de la volonté, que Scot demande la raison et l'explication principale de tout acte libre. Comme d'ailleurs la volonté ne trouve point une direction suffisante dans les jugements de l'intelligence, il faut qu'elle soit à elle-même la règle de ses déterminations. C'est pourquoi, tandis que saint Thomas cherche la nature de la volonté dans les rapports de cette faculté avec le bien que lui présente l'entendement, Scot en fait consister l'essence dans la liberté.

Cela amène le Docteur subtil à attribuer une nouvelle supériorité à la volonté sur l'intelligence. Toutes deux, selon lui, ont pour objet l'*être;* mais tandis que la connaissance du vrai par l'intelligence n'est aux yeux de Scot qu'une copie de ce qui existe, la volition libre est, à son avis, une production de l'être. Or la production d'une chose l'emporte sur sa simple représentation. L'action, qui est l'œuvre de la volonté, est donc supérieure à la connaissance, qui est l'œuvre de l'intelligence. La prééminence de la volonté ressort encore, dans la doctrine scotiste, de la liberté de son action. La volonté y est, en effet, essentiellement maîtresse d'elle-même; elle agit avec une pleine indépendance, pendant que l'entendement ne fait rien que par nécessité et que dans la dépendance de l'objet connu.

Ajoutons que dans la théorie scotiste ce sera la volonté qui, en dirigeant notre attention, groupera les éléments élaborés par l'intelligence, pour y mettre l'ordre et l'unité. Il faut, en effet, qu'une faculté apporte l'unité aux éléments particuliers et dissociés, qui sont communs à l'imagination et à l'entendement. Cette unité leur sera donnée par la volonté qui les réunira par son libre choix.

Les mêmes vues ont été appliquées par le Docteur subtil à l'intelligence et à la volonté de Dieu; car il admet avec saint Thomas d'Aquin que nous les concevons par comparaison avec l'intelligence et avec la volonté humaine. Si l'entendement n'a pas pour objet propre l'essence des choses, ou ce qui doit être, s'il a simplement pour but de connaître et de représenter ce qui est, il ne saurait être regardé comme le fond de la vie divine; avec cette théorie de l'entendement, Dieu ne peut en effet se connaître qu'autant qu'il est. La volonté, qui produit l'être contingent par l'action, doit au contraire être regardée aussi comme le principe pourquoi Dieu possède l'être nécessaire. Scot ne dira donc pas avec saint Thomas, que Dieu est parce qu'il doit être, suivant l'intelligence qu'il a de lui-même; il dira que Dieu doit être parce qu'il veut être.

D'autres conclusions dérivent de la même doctrine. Quand l'être infini produira le monde, il ne pourra y réaliser d'autres êtres que ceux

dont son intelligence lui affirmera la possibilité ; mais c'est sa volonté libre, ce n'est pas son intelligence, qui déterminera ces êtres et fixera leur nature essentielle. Le monde sera constitué, non suivant un ordre dont son entendement voyait la convenance, mais suivant le plan qu'il aura voulu. Sa volonté libre déterminera ce qui sera bien non seulement dans l'ordre physique, mais encore dans l'ordre moral. Toutes les obligations de la loi naturelle viendront, non de la nature des choses, mais des libres volontés de Dieu.

En attribuant à l'entendement le pouvoir de connaître ce que les sens perçoivent et saisissent, Duns Scot a par le fait même accordé aussi à la volonté toutes les opérations de l'appétit sensitif ; car la volonté se porte sur tous les biens connus par l'intelligence. Elle peut donc, de l'avis de Scot, s'attacher aux êtres particuliers, sans y être mû, comme l'exige saint Thomas, par leur rapport avec le bien universel. Il en résulte que beaucoup d'actes de la volonté ainsi entendue seront de même nature que les actes de l'appétit sensitif ; ils seront par conséquent dépourvus de moralité.

Aussi les Scotistes admettent-ils une distinction que les Thomistes semblent ignorer : je veux dire la distinction entre la *liberté physique,* qui consiste à choisir entre deux avantages d'ordre purement particulier, et la *liberté morale* qui consiste à se déterminer entre une bonne action et une faute morale [1].

D'autre part, quelques thomistes, comme Cajetan [2], estiment qu'il y a une certaine liberté dans plusieurs actes de l'appétit sensitif.

Il n'est pas besoin que nous examinions ces doctrines. Ce qui précède nous donne le droit de conclure que, si Duns Scot n'a pas les mêmes vues que saint Thomas d'Aquin sur la nature de la volonté, c'est parce qu'il a aussi d'autres enseignements que lui sur la nature de l'entendement.

Nous pourrions poursuivre cette étude et montrer que ces divergences viennent aussi des doctrines métaphysiques de ces deux maîtres ; car leurs théories de l'individuation sont étroitement liées à leurs théories de la volonté et de l'entendement.

Pour saint Thomas d'Aquin, le principe d'*individuation,* qui répond à la volonté, est un principe inférieur : c'est la matière étendue ; le principe de *spécification,* qui répond à l'entendement, est un principe supérieur : c'est la forme. Pour Duns Scot, le principe d'individuation, qui répond à la volonté, est au contraire un principe supérieur : c'est, suivant l'expression de ses disciples, l'*heccéité.* Voici comment s'explique l'action de ce principe, d'après le système scotiste.

[1] Cavelle, *De Anima,* Supplementum, Disp. III, sect. 14, n. 4.

[2] *In Summam theolog.,* 1a 2æ, q. LXXIV, a. 4.

Le Docteur subtil considère tous les éléments constitutifs d'un être concret : la substance, la corporéité, la vie, etc., comme formellement distincts les uns des autres, tandis que saint Thomas les considère comme fondus dans une même essence, où ils ne se distinguent que virtuellement. Les éléments essentiels des êtres concrets sont donc, d'après Scot, dans un état de dissociation semblable à celui qu'il leur attribue dans les concepts de l'entendement. Dans la pensée du Docteur Angélique ils ont, au contraire, une connexion analogue à celle qu'ils prennent dans les concepts de l'intelligence. Or, le principe d'individuation de l'école scotiste a précisément pour effet de réunir en un même tout, les éléments distincts qui composent les individus, comme la volonté groupe par son action libre les données de l'intelligence qu'il lu plaît de réaliser.

L'individualisme est donc au fond de toutes les théories du docteur franciscain. Aussi est-il probable que c'est l'*individualisme* de sa métaphysique, qui s'est introduit dans sa psychologie, pour diminuer le rôle de l'entendement en faveur de celui de la volonté.

Il semble aussi que l'*intellectualisme* de saint Thomas d'Aquin dérive de la tendance de sa métaphysique à élargir la part du nécessaire et de l'universel aux dépens du contingent et du particulier.

Ce sont là des problèmes qu'il serait intéressant d'approfondir. Mais il faut arrêter notre examen : car autrement nous serions amenés à comparer toute la philosophie de ces profonds penseurs.

Nous avons évité, dans ce modeste travail, de faire aucune allusion aux questions qui se discutent de nos jours. Mais tous nos lecteurs ont remarqué que, si la vieille école scotiste garde peu de représentants attitrés, les vues du Docteur subtil sont encore vivantes, et qu'après six siècles de controverse, les problèmes qu'il agitait n'ont rien perdu de leur actualité.

STUDIO CRITICO

INTORNO AL PRINCIPIO DI CAUSA

Memoria di Mgr Dott. Gio. Vinati,

Vicario generale di Piacenza, Dirett. del *D. Thomas.*

Nella quinta seduta della sezione riguardante le scienze filosofiche del primo Congresso scientifico internazionale dei cattolici tenutosi in Parigi nei giorni 8-13 Aprile 1888, A. De-Margerie Prof. nella Università di Lilla diede lettura di una dissertazione ordinata a dimostrare fondate le ragioni, per le quali il principio di causa si debba ritenere un giudizio sintetico *a priori* [1].

Suo scopo però, piuttosto che sostenere tale tesi, fu chiamare sovra di essa l'attenzione degli studiosi e sottoporre alla loro critica gli argomenti da esso esposti, chiamandosi ben fortunato, se alcuno riuscisse a fargli intendere la natura analitica del detto principio. Dopo la lettura della sua dissertazione, il De-Margerie ebbe a sostenere una viva discussione sulla propria tesi con varie persone assai valenti in materia: Mgr d'Hulst, Domet de Vorges, de Broglie, Gardair, ecc [2]. Il tempo però non bastò, perchè la questione venisse pienamente risolta. Benchè nessuno ammettesse tal quale la tesi posta dal De-Margerie in discussione, che il principio di causalità sia sintetico *a priori,* pure non si convenne nella via da battersi per infermare affatto gli argomenti da esso proposti e togliere qualunque dubbio. Mgr d'Hulst nel levare la seduta esprimeva il desiderio che essa si fosse potuta prolungare, affinchè fosse gettata maggior luce sulla difficile controversia.

Nel Congresso di Bruxelles del 1894, nella terza seduta della sezione per le scienze filosofiche, che ebbe luogo il 5 Settembre, venne letta sullo stesso tema una dissertazione del P. Giovanni Fuzier, il quale, preso ad esame il lavoro del De-Margerie, dimostra con varii argomenti il carattere analitico del principio di causa [3]. Anche alla lettura

[1] *Congrès scient. inter. des Cathol. tenu à Paris du 8 au 13 avril 1888.* Tom. I, 276-86.

[2] Ivi pag. 424-32.

[3] *Compte rendu du trois. Congrès scient. inter. des Cathol. tenu à Bruxelles du 3 au 8 sept. 1894 :* 3e Sect., pag. 5-31.

di questa dissertazione seguì una discussione, alla quale presero parte Mgr Mercier, Farges e Duquesnoy, ma come rilevasi dagli atti del Congresso, quantunque tutti ammettessero la tesi del Fuzier, pure non convenivano sul modo nel quale deve essere intesa e dimostrata [1].

Prendendo occasione da un lavoro critico comparativo sulle due predette dissertazioni del De-Margerie e del Fuzier, pubblicato nel Periodico *D. Thomas* [2], ritornarono sulla questione Domet de Vorges nel fascicolo di Giugno 1896 degli *Annales de Philosophie Chrétienne* [3] ed il Dr. A. Schmid nel *Phil. Jahrbuch* [4]. Ciò non ostante intorno alla genesi e natura del principio di causa non si è ancor fatta piena luce. Lo confessa lo stesso Domet de Vorges [5], che nella dissertazione *Fondements de la notion de causalité* [6] si occupò appunto della questione di cui stiamo parlando.

Il presente lavoro è ordinato a contribuire ad una soluzione di tale questione così chiara e certa da dover essere accettata da tutti almeno i filosofi cattolici. Se le memorie lette intorno alla medesima nel primo e terzo Congresso e specialmente la discussione, di cui fu oggetto, chiamarono sopra di essa la attenzione dei filosofi cristiani senza pur giungere ad una soluzione che sia da essi riconosciuta chiara ed assoluta, è ben conveniente che per tal uopo si adoperi e contribuisca il quarto.

A ciò nulla più utile di uno studio critico delle sovraccennate memorie, al quale è ordinato appunto il presente lavoro. Ben definito lo stato della questione, faremo delle medesime l'esame più accurato che ci sarà possibile. Da esso deriveranno spontanee alcune osservazioni, che, confidiamo, apriranno la via a quella soluzione desiderata nella quale si uniscano tutti almeno i seguaci della sana filosofia.

Tutti ammettono che il giudizio è analitico quando nella ragione del subietto è contenuto od il predicato o la esigenza del medesimo. Così quantunque la facoltà di ridere non sia formalmente contenuta nella ragione di uomo, il giudizio « l'uomo ha la potenza risiva » è analitico quanto l'altro « l'uomo è animale », perchè nella ragione di uomo è contenuta la esigenza di tale facoltà.

Comunemente pure il giudizio viene detto *a posteriori* od *a priori*, secondo che il concetto del subietto, in quanto contiene il predicato o la esigenza di esso, deriva o no dalla esperienza. Così « Tizio è di color

[1] Ivi pag. 315-7.
[2] Vol. V, 541-4.
[3] Pag. 300-1.
[4] Vol. IX, 265-79.
[5] *Annales de Philos. Chrétien.*, l. c.
[6] *Congrès scientif. inter. des Cathol. tenu à Paris 1888*, tom. I, 287-301.

bianco » è giudizio *a posteriori*, mentre « il tutto è maggiore della parte » è giudizio *a priori*.

È pure fuori di controversia che il principio di causa è un giudizio analitico, se si esprime colla formola, usata costantemente dagli antichi : « ogni effetto esige una causa », essendo manifestamente contenuta nella ragione di effetto, ossia di ente fatto, la formalità, che di esso si predica, di essere da un altro.

Per conseguenza, a confessione di tutti, la difficoltà riguardo la genesi e natura del principio di causa consiste propriamente nello spiegare il modo nel quale si viene da noi a concepire l'ente come effetto.

In due altri punti tutti convengono, non esclusi gli stessi seguaci del Kant. Tutti ammettono, che noi concepiamo come effetto, non solo il fenomeno, vale a dire qualunque ente che vediamo incominciare ad essere, ma più generalmente l'ente, la esistenza del quale non fa parte della sua essenza, e che siamo naturalmente convinti, che a tale nostro concetto corrisponde la realtà.

È a questo punto che i filosofi cristiani si separano da Kant e da coloro che lo seguono. Primieramente essi sostengono, che all'atto della nostra mente, col quale concepiamo l'ente che incomincia come effetto, corrisponde perfettamente la realtà delle cose. In secondo luogo affermano che di ciò siamo persuasi non per un ceco istinto od una legge subiettiva, ma perchè ne abbiamo vera ed obiettiva evidenza.

In queste due cose i filosofi cristiani tutti convengono. Ma quando trattasi della genesi del predetto atto intellettivo, col quale concepiamo il fenomeno o più generalmente l'ente che conosciamo contingente come effetto, e del modo col quale ci riesce evidente la corrispondenza di tale concetto alla realtà, alcuni, tra i più recenti almeno, dei propugnatori della sana filosofia fra di loro si dividono.

Secondo parecchi dei moderni Scolastici l'ente che incomincia, o meglio il contingente, è conosciuto come effetto ed è realmente tale, perchè nel suo concetto medesimo è contenuta la ragione di effetto. Così il P. Kleutgen [1], il Card. Zigliara [2], il Balmes [3] ed il P. Liberatore [4] adducono varii argomenti, diversi l'uno dall'altro, almeno nella forma concettuale, per dimostrare che nella ragione di ente che incomincia è contenuta la esigenza della causa.

Altri invece, tra i quali De-Margerie [5] ed A. Schmid [6], sostengono che tale dimostrazione non sia possibile, appunto perchè nel concetto

[1] *Die Philosophie der Vorzeit*, Erst. Band, IV Abh. 2 Haupst. III ed. 2, 1878.
[2] *Della luce intellettuale e dell'Ontologismo*, t. II, 210-1.
[3] *Philosophie Fondamentale*, t. I, 234 ; t. III, 300-3.
[4] *Institutiones Philos.* Vol. I, Log., par. 2ª, cap. 5, art. 3, ed. V, 1872.
[5] Dissert. cit.
[6] *Phil. Jahrbuch*, l. c. 275-8.

di ente che incomincia non è contenuta la ragione di effetto. E però gli argomenti, che si tenta di dare del principio di causa, mancano necessariamente di valore, perchè, come osserva in generale il P. Esser [1], e lo mostra il De-Margerie [2] di quelli addotti dai quattro mentovati filosofi scolastici, si suppone in essi ciò che si intende provare.

Col De-Margerie, come ben nota il Prof. A. Schmid [3], conviene in questo quanto alla sostanza il P. Fuzier precisamente nella dissertazione diretta a ribattere gli argomenti, coi quali il De-Margerie sostiene essere il principio di causalità un giudizio sintetico *a priori*. A prima vista si giudicherebbe ben altrimenti. Il modo di vedere del Fuzier, nel punto di cui stiamo trattando, sembra opposto affatto a quello del De-Margerie. Questi dice e ripete che nel fenomeno non è contenuta la formalità di cosa prodotta. Il Fuzier invece asserisce potersi dimostrare riguardo al principio di causa che « l'idée du sujet contient le concept de l'attribut, du moins en ce qui est affirmé du sujet [4]. » E più innanzi nello spiegare il senso della tesi da esso sostenuta che il principio di causalità è analitico, dice che affinchè ciò si verifichi « il suffit que l'idée de phénomène contienne réellement la notion d'une dépendance nécessaire avec son principe efficient [5]. » Pure se si esaminano minutamente le memorie dell'uno e dell'altro sulla questione di cui stiamo trattando, chiaro apparirà che sostanzialmente convengono e dissentono solo in punti secondarii ed accidentali.

Infatti entrambi ammettono che il fenomeno, ovvero l'ente che incomincia, percepito coi sensi, l'intelletto lo concepisce come effetto. Ammettono che, dato anche che noi potessimo conoscere per esperienza che qualunque fenomeno da noi percepito è da un altro, ciò non basterebbe punto a spiegare la evidenza e necessità del principio di causa. Ammettono che il concetto di causa, dalla quale affermiamo dipendere il fenomeno che percepiamo, ce lo formiamo in virtù della coscienza della nostra causalità personale. Ammettono che in ciò che del fenomeno è percepito dal senso non è contenuta la ragione di effetto. Finalmente da tali premesse entrambi conchiudono, che la nostra mente concepisce l'ente che incomincia come effetto in virtù dell'intelletto agente, il lume del quale manifesta all'uomo le cose come sono in sè medesime.

Questi sono i punti, nei quali il Fuzier ed il De-Margerie convengono. Lo confessa il Fuzier medesimo e rilevasi chiaramente dalle loro memorie.

Più difficile assai riesce indicare dove realmente dissentano. Vera-

1 *Jahrbuch für Phil. und specul. Theol.* VIII, 136.
2 Diss. cit. 279-84.
3 L. c. 270, 275.
4 L. c. 7.
5 L. c. 9.

mente il Fuzier si studia di contrapporsi al De-Margerie. appunto perchè questi in una lettera ed esso diretta scriveva : « je ne vois pas clairement ce qui sépare votre thèse de deux formules où j'ai résumé la mienne [1]. » Ma la cura stessa a tal uopo usata dal Fuzier rende più difficile il distinguere i punti nei quali riguardo alla questione, di cui trattasi, realmente si separa dal De-Margerie. Alcune differenze da esso notate, o non hanno stretto rapporto colla tesi, o non sono reali, ma solamente di forma concettuale o verbale.

Così secondo De-Margerie la causa ed il così detto fenomeno-effetto, vale a dire fenomeno che ha la ragione di effetto, l'uomo lo percepisce solamente col senso intimo, col quale esso è conscio di essere causa dei proprii atti [2]. Il Fuzier invece sostiene che l'uomo percepisce il fenomeno effetto eziandio coi sensi esterni [3]. In ciò realmente dissentono il De-Margerie edil Fuzier; ma tale differenza non ha che fare colla tesi. Lo nota benissimo lo stesso Fuzier : « Lors même que tous les faits externes nous seraient aussi incontestablement révélés comme effets que ceux de la conscience, on n'en pourrait conclure le principe de causalité [4]. »

Piuttosto di forma verbale o concettuale che reale è un'altra differenza tra il De-Margerie ed il Fuzier, che questi si studia di far rimarcare e dice grande [5]. Il De-Margerie tiene che, appreso coi sensi il fenomeno ovvero l'ente che incomincia, l'intelletto *concepisce* la necessità della sua dipendenza causale [6]. Il Fuzier invece dice e sostiene doversi dire che tale necessità l'intelletto la *percepisce* [7]. La differenza, non è che di una sola parola, pure, nota il Fuzier, è grande. Ed invero, è il medesimo Fuzier che lo osserva, siccome la concezione intellettuale propriamente detta non suppone che la facoltà sia in rapporto diretto col suo objetto, il De-Margerie dicendo che, appreso coi sensi il fenomeno, l'intelletto *concepisce* la necessità della sua dipendenza causale, viene con ciò a stabilire che l'intelletto la ragione di effetto non la vede nel fenomeno stesso, ma fuori di esso, o come si esprime il Fuzier « dans l'esprit lui-même [8]. »

Noi però lo ripetiamo, in questo più che la grande differenza voluta dal Fuzier, non troviamo che un divario di forma verbale, più esatta certamente nel Fuzier e meno propria nel De-Margerie. Questi non si propone espressamente la questione dove l'intelletto vegga la ragione di

[1] L. c. 27.
[2] L. c. 278.
[3] L. c. 8-10.
[4] L. c. 12.
[5] L. c. 28-9.
[6] L. c. 205, 286.
[7] L. c. 28.
[8] L. c. 14.

effetto, che nel principio di causa si predica come necessaria del fenomeno : solo si limita a dimostrare che essa non è contenuta nel fenomeno in quanto è appreso dal senso o di esso non è conosciuta che la formalità di ente che incomincia. Però nel propugnare la sua tesi non solo mai nega ciò che sostiene il Fuzier, che l'intelletto percepisca nell'ente stesso che incomincia la necessaria sua dipendenza da una causa, ma quà e colà fa intendere abbastanza, che esso pure ciò ritiene. Anzi questo egli dice espressamente, come in una sua lettera al Fuzier, ove scrive : « l'intellect... saisit *dans* l'objet donné par l'expérience autre chose et plus que n'y saisissent les facultés empiriques, qu'en particulier il a le pouvoir de saisir, percevoir et dégager le rapport nécessaire de dépendance qui rattache tout phénomène à une cause [1]. » Così pure si era espresso il De-Margerie nella sua opera *La Scolastique*, nella quale come nota lo stesso Fuzier « soutient que c'est *dans* le phénomène même que l'intellect abstrait et rend intelligible la nécessité d'une cause et la perçoit ensuite [2]. » A confessione dunque del medesimo Fuzier non v'ha fra esso ed il De-Margerie la distinzione che egli vorrebbe.

Piuttosto differenza grave, fondamentale sembra che sia tra di essi nelle due opposte asserzioni a provare le quali sono ordinate le loro memorie. Mentre il De-Margerie nega con varii argomenti che nel fenomeno sia contenuta la ragione di effetto, che nel principio di causa di esso si predica quale necessaria [3], il Fuzier lo afferma [4].

Nullameno neppure in questo realmente dissentono : la opposizione non è che apparente. La asserzione dell'uno non è contradditoria a quella dell'altro, perchè il soggetto non è il medesimo. Il De-Margerie nega che nel fenomeno, precisamente in quanto è appreso dal senso, oppure in quanto non si concepisce in esso che la formalità di incominciare, sia contenuta la ragione di effetto [5]. Il Fuzier invece asserisce e sostiene che tale ragione è contenuta nel fenomeno, ma non già come è inteso dal De-Margerie, vale a dire nel fenomeno quale è appreso dal senso, oppure nel quale non sia considerata che la pura e semplice formalità di incominciare, ma nel fenomeno quale è appreso dall'intelletto « qui, sono parole del Fuzier, est fait pour saisir l'être avec ses relations essentielles [6] », che conosce gli esseri finiti « tels qu'ils sont en eux-mêmes... avec leur caractère d'êtres finis, et par conséquent dépendants [7]. » Secondo il Fuzier la ragione di effetto è contenuta in

[1] L. c. 27.
[2] L. c. 28-9.
[3] L. c. 277-84.
[4] L. c. 7.
[5] L. c. 278.
[6] L. c. 23.
[7] Castelein, *Congrès scientif. intern. des Cathol. tenu à Paris du 8 au 13 avril 1888 ;* tom. I, 430.

quello, che esso chiama il concetto razionale del fenomeno, « qui, come esso dice, exprime ce qui lui est absolument nécessaire pour être lui-même et exister [1] » e però la necessaria dipendenza da una causa [2]. Dunque neppure riguardo alla esistenza della ragione di effetto nel fenomeno, negata dal De-Margerie, affermata dal Fuzier, v'ha tra di essi la fondamentale opposizione che a prima vista sembrerebbe.

Potrebbero forse essere opposti nella risposta al quesito : « se nel fenomeno anche appreso dall'intelletto, ma in quanto in esso non altro si concepisce che la formalità di incominciare, sia contenuta necessariamente la ragione di effetto. e per conseguenza la esigenza necessaria di una causa. » Che a tale quesito rispondano affermativamente i quattro sopraindicati filosofi scolastici Kleutgen, Zigliara, Balmes e Liberatore, e che ad esso risponda negativamente il De-Margerie, è fuori d'ogni dubbio. Ma non altrettanto palese è il senso, nel quale abbia a risolversi il quesito secondo il Fuzier. Dal modo però col quale si esprime rilevasi, che se si fosse espressamente proposto tale quesito, ad esso avrebbe risposto od almeno doveva rispondere negativamente. Infatti se così non fosse, esso converrebbe coi quattro filosofi scolastici sopraindicati. Ora in questo caso doveva ribattere la ragioni colle quali il De-Margerie si studia di mostrare essere manifesta petizione di principio negli argomenti dai medesimi addotti a sostegno della loro tesi, o conveniva che almeno tentasse dimostrarla con qualche nuovo argomento immune da tale diffetto. Invece quantunque il De-Margerie nella sua memoria, nella discussione che tenne dietro alla lettura della medesima ed in una sua lettera al Fuzier, questo ripetutamente e con istanza richieda, a ciò il suo contradditore punto non si accinge. È vero : il Fuzier dice e ripete che nel fenomeno appreso dall'intelletto è contenuta la ragione di effetto. Ma si noti bene : esso suppone sempre che l'intelletto apprenda il fenomeno naturalmente, *spontanément,* come esso dice, cioè come è in se medesimo *a parte rei,* con tutte le sue essenziali condizioni e relazioni, compresa quella della sua necessaria dipendenza dalla causa. Ammette bensì che l'intelletto con uno sforzo di astrazione possa considerare nel fenomeno la pura e semplice formalità di incominciare « écartant son regard de la considération du lien qui enchaîne tout fait à sa cause pour le maintenir uniquement sur le rapport qu'il a avec le temps où il commence [3] » ; ma non asserisce punto che nella nozione del fenomeno puro, così formata per uno sforzo di astrazione, sia contenuta la ragione di effetto. Piuttosto da ciò che soggiunge si arguisce che lo neghi. Imperocchè dice essere

[1] L. c. 13.
[2] L. c. 12, 24, 31.
[3] L. c. 24.

evidente la impossibilità del puro fenomeno così concepito astrattamente dal legame causale, non già perchè la ragione di effetto sia in esso contenuta, ma perchè *par une impulsion innée* ne vede la necessaria connessione [1]. Ora questo è precisamente il modo di vedere di De-Margerie.

Riguardo adunque alla questione di cui trattasi, non abbiamo finora trovato vera e reale opposizione tra il De-Margerie ed il Fuzier. Il dissenso tra di loro vero e reale è intorno all'atto da entrambi ammesso col quale l'intelletto percepisce il fenomeno essere necessariamente effetto. Il De-Margerie afferma che tale atto è un vero e formale giudizio, che tale giudizio è sintetico *a priori*, e che il medesimo, obiettivamente preso, è appunto il principio di causa, il quale per conseguenza, come esso sostiene, è un giudizio sintetico *a priori*. Per lo contrario il Fuzier nega recisamente che tale atto abbia ragione di giudizio, che termine od obietto di esso sia il principio di causa, e che per conseguenza questo principio sia un giudizio sintetico *a priori*. Obietto di tale atto è secondo Fuzier il soggetto del principio di causa, il quale per conseguenza è manifestamente un giudizio analitico, giacchè nel soggetto « il fenomeno » conosciuto dall'intelletto, quale è in se medesimo, con tutte le relazioni che gli sono essenziali, compresa quella di essere necessariamente effetto, è contenuto il predicato « esige la causa. »

Circa la natura del detto atto dissentono ancora in un altro punto. Il De-Margerie sostiene che al medesimo non basta la virtù astrattiva, che esso chiama *eliminativa*, della quale soltanto secondo gli Scolastici è dotato l'intelletto agente. A compiere tale atto si esige inoltre secondo il De-Margerie una virtù speciale non punto constatata dagli Scolastici nell'intelletto dell'uomo, da esso chiamata *additiva*, giacchè al fenomeno, quale è percepito dal senso, aggiunge ciò che in esso non è contenuto [2]. Il Fuzier all'opposto sostiene che a tale atto non si richiede una virtù speciale additiva ignota agli Scolastici, ma che altro non si esige che la virtù astrattiva dell'intelletto agente, la quale non è soltando eliminativa come inesattamente nota il De-Margerie, ma anche illuminativa per modo da far conoscere il fenomeno, come è in sè stesso con tutte le sue relazioni, compresa quella di essere da un altro [3].

Ma qui si presenta un ulteriore quesito, veramente fondamentale trattandosi della genesi del principio di causa. Sia pure che all'atto col quale l'intelletto percepisce il fenomeno essere necessariamente effetto non si possa, come vuole il Fuzier, attribuire il nome di giudizio, almeno ha esso la ragione di sintesi? Al fenomeno quale è appreso dal senso, ovvero che non abbia altra formalità che quella di incominciare,

[1] Ivi.
[2] L. c. 278-9.
[3] L. c. 27-30.

tale atto aggiunge esso o nò qualche cosa, per modo da potersi dire, rigorosamente parlando, atto sintetico? Questa pel De-Margerie è propriamente la questione fondamentale. È vero: sono due le cose che esso afferma: vale a dire, che l'atto col quale percepiamo il fenomeno essere necessariamente effetto è atto sintetico, e che il medesimo ha ragione di giudizio. Ma di queste due affermazioni è la prima che veramente ad esso importa. A sostenere tale affermazione è ordinata tutta la sua memoria: essa, si può dire, è la sua tesi. Una volta che gli fosse concesso che l'atto, del quale stiamo trattando, ha ragione di sintesi, riteniamo che il De-Margerie non sarebbe punto alieno da convenire col suo contradditore quanto al rimanente. Ora tale questione veramente fondamentale non trovasi nè proposta nè risoluta nella memoria del Fuzier. Dal modo però con cui si esprime parlando del detto atto, col quale l'intelletto apprende il fenomeno essere necessariamente effetto, rilevasi abbastanza che in questo punto fondamentale esso conviene col De-Margerie, e che dall'atto stesso non esclude la ragione di sintesi, che così recisamente nega del principio di causalità. Esso pure infatti ripetute volte afferma che l'intelletto apprendendo il fenomeno percepisce di esso ciò che non apprende il senso. « Le même fait, esso dice, est connu de diverses façons par deux facultés distinctes, d'une manière superficielle par les sens,..... d'une manière plus complète, plus profonde, ou plutôt totalement et essentiellement différente par l'entendement, qui démêle dans le fait sa dépendance nécessaire d'une cause, qu'il s'agisse d'un fait en particulier et de tout fait en général..... L'expérience ne nous révèle peut-être pas habituellement le lien de causalité; mais l'intellect en aperçoit toujours la nécessité..... comme la condition nécessaire de son existence [1]..... L'entendement aperçoit toujours des choses produites; non pas qu'il saisisse le fait de la production, mais sa nécessité; et c'est ce concept de chose produite qui se trouve dans le sujet de la proposition causale..... L'intellect démêle spontanément, primitivement et nécessairement dans tout phénomène abstrait et concret sa dépendance nécessaire d'un agent producteur, et ne peut ainsi s'empêcher de former tout d'abord le concept de phénomène-effet [2]. » Ora non altro appunto quanto alla sostanza sostiene il De-Margerie nella sua memoria.

A questa questione però, se l'atto col quale percepiamo il fenomeno essere necessariamente effetto, sia o no sintetico, che espressamente non si propone il Fuzier, risponde il Prof. A. Schmid di Monaco nella cit. memoria. La prenderemo qui brevemente ad esame per confrontare la teorica circa la genesi e natura del principio di causalità da esso esposta con quella del De-Margerie e del Fuzier.

[1] L. c. 11-2.
[2] L. c. 24.

Lo Schmid sostiene che l'uomo non percepisce, nè può percepire la causa in concreto non solo col senso esteriore, come vuole il Fuzier, ma neppure col senso interiore, col quale ammette il De-Margerie che ci percepiamo essere causa degli atti nostri [1]. Questo però, come egli pure confessa, non importa punto alla questione, di cui trattasi, riguardante la genesi e natura del principio di causa. Riguardo tale questione, egli medesimo lo afferma, conviene con loro. Egli pure sostiene che nel fenomeno quale è appreso dal senso, ovvero nell'incominciare ad essere preso assolutamente, non è, nè può essere contenuta la ragione di effetto, ovvero la esigenza di essere da un altro [2]. Tale formalità però, ammette pure lo Schmid, è contenuta nel fenomeno quale è percepito dall'intelletto. Nota pure col Fuzier che per tale percezione non fa mestieri porre nell'intelletto la virtù additiva, che vorrebbe il De-Margerie, ma basta la virtù astrattiva della quale è dotato secondo l'insegnamento degli Scolastici, la quale è illuminativa, e non solamente eliminativa, come crede il De-Margerie [3]. Lo Schmid ritiene che il principio di causa sia analitico. L'atto però col quale l'intelletto al contenuto del concetto di incominciare aggiunge il contenuto del concetto di esser fatto, secondo lo Schmid è sintetico. Non è questa una sintesi puramente subiettiva come la Kantiana, ma fondata sulla sintesi objettiva ontologica dell'incominciare ad essere coll'essere fatto, che sono *a parte rei* assolutamente inseparabili. Conchiude quindi lo Schmid, che quanto alla sostanza convengono il De-Margerie ed il Fuzier, solo che questi si ferma a dimostrare il carattere analitico del principio di causalità, mentre il De-Margerie fa rimarcare la sintesi, che di natura lo precede e su cui si fonda [4].

Con De-Margerie, Fuzier e Schmid nel punto veramente fondamentale della questione riguardante la origine del principio di causa conviene anche Domet de Vorges. Tale questione è da esso trattata di proposito nella dissertazione citata : *Fondements de la notion de causalité.*

Secondo Domet de Vorges alla spiegazione della genesi del principio di causalità conviene premettere quella della origine della nozione di causa. Veduto che si abbia come l'uomo acquista il concetto di causa, non è difficile, esso dice, intendere come si formi il principio di causalità. Egli ritiene che la nozione di causa si origini in noi mediante il seguente processo. Col senso intimo, col quale siamo consci di operare, noi percepiamo non solamente noi stessi e le nostre operazioni immanenti, ma eziandio la produzione di esse, ossia l'azione, l'attività colla

[1] *Philos. Jahrbuch :* IX, 276-7.
[2] L. c. 275-6, 277-8.
[3] L. c. 277-8.
[4] L. c. 270.

quale sono prodotte, nella quale propriamente consiste la vera e formale ragione della causalità : *efficiens est causa in quantum agit.* Da tale concetto, continua Domet de Vorges, in virtù della facoltà di universalizzare, della quale è dotato l'intelletto, è facile passare alla nozione di causa e di effetto in astratto.

Anche De-Margerie e Fuzier ammettono, che mediante il senso intimo, col quale siamo consci di operare, noi realmente percepiamo la causa e l'effetto. Ma Domet de Vorges dà al senso intimo una importanza maggiore : sostiene che esso sia assolutamente necessario all'acquisto delle dette nozioni. Tale necessità dal De-Margerie e dal Fuzier non viene riconosciuta. Lo Schmid poi in questo punto si separa affatto da Domet de Vorges. Esso nega recisamente che col senso intimo si percepisca o si possa percepire la produzione, e quindi che mediante esso si possa formare la nozione di causa anche in concreto. A percepire la produzione non basta, esso dice, il senso intimo, ma si richiede l'atto dell'intelletto, e per conseguenza eziandio alla formazione delle nozioni concrete di causa e di effetto non basta, come vorrebbe Domet de Vorges ed ammettono De-Margerie e Fuzier, il senso intimo, ma si esige l'atto dell'intelletto.

Questo però non è propriamente il punto fondamentale della questione riguardante la genesi del principio di causalità. Ecco secondo Domet de Vorges il processo, col quale acquistate nel modo da esso esposto le nozioni di causa e di effetto, noi ci formiamo tale principio. La attività esige necessariamente un soggetto. Ora l'ente che incomincia, che passa dal non essere all'essere, è essenzialmente, come si esprime Domet de Vorges, un fatto, un termine di attività. Dunque l'ente che incomincia, che passa dal non essere all'essere esige necessariamente una causa. La maggiore, nota Domet de Vorges, è un principio incontestabile : « il est de soi aussi manifeste que le principe de contradiction. » La minore è palese pel senso intimo, col quale ci consta che al passare dal non essere all'essere delle nostre operazioni immanenti è connessa essenzialmente la formalità di essere termine di attività. Evidente è quindi la conseguenza, che è appunto il principio di causa [1].

Veramente contro tale processo potrebbe muoversi la seguente difficoltà. Sia pure che col senso intimo si percepisca che nelle nostre operazioni immanenti coll'incominciare ad essere è connesso l'essere termine di attività. Da tale fatto però non si può punto dedurre che il passare dal non essere all'essere di un ente sia necessariamente connesso coll'essere termine della azione di un altro. Dal fatto che le nostre operazioni immanenti sono termine di attività, non siamo punto in diritto di affermare, ogniqualvolta percepiamo un ente che incomincia

[1] L. c. 298-9.

che esso è termine dell'attività di un altro, vale a dire che esige una causa.

Domet de Vorges previene tale difficoltà. Osserva che col senso intimo non solo apprendiamo che il passare dal non essere all'essere delle nostre operazioni immanenti è, come esso si esprime, un fatto di attività, ma percepiamo che l'essere termine dell'azione di un altro appartiene essenzialmente all'ente che incomincia. In quella guisa che mediante il senso corporeo non solo percepiamo che di fatto il corpo è esteso, ma che la estensione appartiene essenzialmente alla sua costituzione intrinseca, così col senso intimo percepiamo che essenzialmente connesso coll'ente che incomincia è l'essere termine di una attività, che come soggetto risiede in un altro ente.

Ora è appunto in questo che Domet de Vorges conviene quanto alla sostanza con De-Margerie Schmid e Fuzier. Si dice solo quanto alla sostanza, perchè la percezione della connessione del fenomeno coll'essere termine di attività, come dice Domet de Vorges, ovvero, ciò che è la medesima cosa, coll'essere da un altro, essere prodotto od effetto, come si esprimono gli altri, che secondo il primo si fa col senso intimo, da questi viene attribuita all'intelletto. Ma prescindendo da questo punto di secondaria importanza, per ciò che riguarda la questione che trattasi, tutti convengono. Infatti domandiamo al Domet de Vorges, perchè mai nel principio di causa del fenomeno, ossia dell'ente che incomincia noi predichiamo che esige di essere da un altro? Esso risponde, perchè noi percepiamo che l'ente che incomincia è termine di attività. E se ulteriormente domandiamo, come mai noi percepiamo essere il fenomeno termine di attività, ossia da un altro, che cosa esso risponde? Forse che noi ciò percepiamo perchè nella ragione di fenomeno o di incominciante ad essere è contenuta la formalità di essere termine di attività, di essere da un altro, di essere effetto? Ciò sostengono, come vedemmo Kleutgen, Zigliara, Balmes, Liberatore ed altri moderni : ma così non risponde Domet de Vorges. Esso punto non si accinge a dimostrare mediante l'analisi, che nel concetto puro e semplice di fenomeno sia contenuta la formalità di essere termine della attività di un altro. Esso dice solamente : noi percepiamo, e con evidenza, che il fenomeno, ossia ciò che passa dal non essere all'essere, è termine di attività, perchè, e questa è l'unica ragione che arreca, il passare dal non essere all'essere e l'essere fatto sono due lati della medesima idea [1]. Ora questa è precisamente la risposta, che danno all'identico quesito De-Margerie, Fuzier e Schmid. Quindi in ciò, che proprio è fondamentale nella questione riguardante la genesi del principio di causalità, Domet de Vorges quanto alla sostanza conviene coi medesimi. Se v'ha divario tra

[1] L. c. 300.

la teorica del primo e quella degli altri tre filosofi è solamente di forma. Anzi la investigazione di De-Margerie, Fuzier e Schmid procede più oltre. Essi rispondono ad una questione che non si muove Domet de Vorges. Essi domandano perchè mai il passare dal non essere all'essere e l'essere termine di attività siano due lati della stessa idea, ovvero, come essi si esprimono, siano così intimamente congiunti nella nostra cognizione intellettuale, e rispondono che ciò accade perchè sono ontologicamente congiunti.

Le teoriche prese ad esame, in ciò che v'ha veramente di fondamentale nella questione che trattasi, non differiscono che di forma da quella che ormai sono sei lustri veniva esposta da una mente atta alle sottili speculazioni, il rinomato Ausonio Franchi. Nella sua opera *La teorica del Giudizio,* edita nel 1870, esso distingue i giudizii in due classi. Alla prima appartengono quelli mediante i quali noi formiamo i concetti, che sono sintetici : all'altra quelli coi quali si esplicano i concetti già formati che sono analitici. I primi, che chiama primarii, sono, esso dice, giudizii impliciti, istintivi, latenti, imperfetti. Gli altri invece, che chiama secondarii, appunto perchè suppongono i primi, sono giudizii espliciti, intieri, categorici. Il principio di causa, che dal Kant è annoverato tra i giudizii sintetici, appartiene secondo Ausonio Franchi alla seconda classe, è un giudizio analitico. Una sintesi ha luogo solamente nella genesi del detto principio, cioè nell'atto che di natura lo precede, col quale la mente concepisce il soggetto del principio stesso, vale a dire concepisce « ciò che avviene » come effetto, ossia, come esso si esprime, nel giudizio implicito, incompleto, col quale formasi il concetto di effetto. È un caso speciale della sintesi che ha luogo nella formazione di tanti altri concetti. Questo è il compendio genuino di quanto A. Franchi a lungo espone, in varii luoghi della sua opera, intorno alla questione che stiamo trattando [1].

È chiaro : nella sostanza convengono con esso i quattro filosofi, dei quali ci siamo occupati. Più che gli altri ad Ausonio Franchi si accosta il De-Margerie, se ci fermiamo solo alla forma, in quanto che entrambi danno il nome di giudizio all'atto della mente, col quale ci formiamo il concetto di effetto, ossia percepiamo ciò che avviene essere da un altro. Si separano però principalmente in due punti. Primo perchè il vero e categorico principio di causa, quello precisamente che da Kant viene annoverato tra i giudizii sintetici, è secondo il Franchi un giudizio essenzialmente analitico, mentre secondo il De-Margerie è sintetico. In secondo luogo poi, perchè quantunque A. Franchi chiami col nome di giudizio il detto atto sintetico, col quale ci formiamo il concetto di

[1] A. Franchi, *La teorica del Giudizio.* Milano 1870. Vol. I, 34-38, 64-65, 86, 88, 92-3, 109-112, 127-8, 198.

effetto, però questo, secondo esso, non è un giudizio esplicito ed intiero, « *in cui si pensa la relazione di un subietto con un predicato,* nel quale cioè concorrano distintamente tutti i suoi elementi essenziali : i due termini, che costituiscono la sua materia (*subietto e predicato*), ed il termine che stabilisce la sua forma (*copula o nesso*)[1]. » Tale atto, secondo il Franchi, è uno di quei giudizii, che chiama « impliciti, istintivi, latenti o imperfetti... che non esprimono pienamente l'atto intellettivo, con cui si determina un concetto mediante un altro[2]. » Il De-Margerie invece asserisce che il detto atto sintetico, col quale ciò che incomincia viene da noi concepito come effetto, è un vero e formale giudizio.

Ma ciò che importa notare è l'accordo di tutti nel punto veramente fondamentale della questione di cui trattasi, vale a dire se l'atto, col quale noi veniamo primitivamente a conoscere la ragione di effetto nell'ente che incomincia, sia una *argomentazione* od una semplice *apprensione*. Ora i filosofi, le teoriche dei quali riguardo alla genesi e natura del principio di causa abbiamo preso ad esame, convengono nella risposta a tale quesito. Benchè si separino in altri punti, e seguano processi assai diversi, tutti s'accordano nel dire che noi *apprendiamo* e non *argomentiamo*, che l'ente che incomincia è effetto. Mostrare tale accordo tra pensatori, che certamente non dipendono gli uni dagli altri, è appunto lo scopo di questa memoria, che è ormai al suo termine.

Prima però di chiuderla, crediamo opportuno osservare che dall'esame critico fatto finora sembra conseguire che riguardo alla genesi e natura del principio di causa si abbia a convenire nei seguenti punti.

1. Essendo essenziale all'ente finitodi essere effetto, tale formalità deve essere conosciuta, almeno implicitamente, nella prima apprensione intellettuale del medesimo, in quella guisa che nella prima apprensione stessa è implicitamente conosciuta la sua unità, che è modo intrinseco ed essenziale ad ogni ente. Quando noi percepiamo un ente finito in concreto, non lo apprendiamo già ente soltanto secondo la ragione di ente comune analogicamente al finito ed all'infinito, ma secondo la ragione di ente propria di uno dei membri analogati, cioè dell'ente finito. Ora essenziale, intrinseco all'ente finito è di essere prodotto, di essere da un altro. Quindi mediante l'intelletto agente, in virtù del lume del quale noi percepiamo l'ente finito, quale è in sè medesimo con tutte le relazioni, che gli sono essenziali per esistere, noi percepiamo indistintamente ed implicitamente, insieme a tutte le altre, anche la formalità ad esso intrinseca ed essenziale di essere prodotto. Se ciò non

[1] Op. cit. Vol. I, 37.
[2] Op. cit. Vol. I, 38.

fosse, l'uomo non conoscerebbe realmente l'ente finito, non conoscendo quanto gli è intrinseco ed essenziale. E siccome la percezione dell'ente finito, anche concreto, si effettua solo mediante l'intelletto agente, al lume di questo intelletto devesi attribuire la cognizione implicita della formalità essenziale ad esso ente di essere prodotto, che trovasi nella prima apprensione del medesimo.

2. In seguito la mente dal conoscere implicitamente nell'ente finito la ragione di effetto passa a conoscerla in modo esplicito, allorchè vede l'incominciare del medesimo. Ciò accade d'ordinario, quando conosce l'incominciare dell'ente stesso in senso *stretto,* il passare cioè di esso all'essere dal suo non essere in un tempo precedente. Potrebbesi però pur conoscere esplicitamente nell'ente finito la ragione di effetto, anche quando si vedesse il medesimo ente incominciare in senso *lato,* vale a dire passare all'essere dal non essere che ne precedesse la esistenza solo di natura. Questo si verificherebbe dell'ente finito, del quale la mente non vedesse l'incominciare in senso stretto, ma solamente che la esistenza non è di ragione della sua essenza.

3. Non consegue però da questo che nella pura e semplice ragione di ente che incomincia, o meglio dell'incominciare, astrattamente presa, sia contenuta quella di essere da un altro, ossia di essere effetto. Lo abbiamo visto : i varii argomenti addotti per dimostrarlo da valenti scolastici moderni non reggono alla critica, che ne ha fatto il De-Margerie. Esso ha provocato non una sola volta i suoi contradditori a dimostrare che nel concetto dell'incominciare, o di ente che passa dal non essere all'essere, è contenuto quello di effetto; ma finora nessuno di essi vi è riuscito, neppure a ciò si è accinto.

4. La mente, allorchè coll'atto stesso, col quale vede che un ente incomincia, apprende nel medesimo la ragione di effetto, non altro fa che conoscere esplicitamente ciò che implicitamente aveva già percepito. Tale formalità poi dall'essere appresa implicitamente fino dalla prima percezione dell'ente finito, passa ad esserlo esplicitamente, quando vediamo che questo ha incominciato od incomincia. Si noti bene ciò non accade già perchè la ragione di incominciare sia identica od includa quella di esser fatto. Questa dice dipendenza dalla causa : quella invece solamente il succedersi dell'essere di un ente finito al non essere che precede la sua esistenza di tempo od almeno di natura. La ragione per la quale l'intelletto passa a conoscere esplicitamente la formalità di effetto già implicitamente intesa nella prima apprensione di un ente finito al vedere l'incominciare dell'ente stesso è la connessione ontologica essenziale, colla quale la formalità di esser fatto è connessa con quella di incominciare. A quella guisa che affinchè si attui la formalità di esser fatto in un ente fa mestieri che esso passi dal non essere all'essere, ossia che incominci, così condizione necessaria, affinchè la

ragione di effetto, già intesa implicitamente nella prima apprensione intellettuale dell'ente stesso, si espliciti, è che l'intelletto apprenda l'incominciare del detto ente. Insomma l'incominciare è per così dire il fenomeno, il fatto, nel quale ci si manifesta esplicitamente la ragione di effetto.

5. Il processo pertanto col quale la mente apprende l'ente finito come effetto ha qualche cosa di simile a quello col quale apprende lo stesso ente come uno. Essendo ogni ente essenzialmente uno, l'intelletto ogniqualvolta apprende un ente finito è necessario che almeno implicitamente ed indistintamente, insieme alle altre note intrinseche ed essenziali, ne apprenda anche la unità. Dal conoscere poi tale formalità implicitamente passa ad apprenderla esplicitamente quando conosce che l'ente è indiviso. E qui importa notar bene che il modo essenziale ad ogni ente di essere uno non è nè identico alla formalità pura e semplice astrattamente presa dell'indiviso o della indivisione, nè contenuta in essa. Infatti la formalità essenziale ad ogni ente di essere uno non è un ente di ragione, nè una pura negazione, nè può essere contenuta in essa, perchè, sebbene l'unità non faccia addizione all'ente, e si concepisca per via di negazione, è tuttavia un modo positivo ed essenziale all'ente, che la mente deve apprendere almeno indistintamente nella prima cognizione dell'ente, e che passa a conoscere esplicitamente, quando vede l'ente essere indiviso. Un che di consimile si verifica della formalità di essere effetto. Noi passiamo dalla cognizione implicita di tale formalità alla cognizione esplicita della medesima, allorchè vediamo che l'ente incomincia.

6. Inteso questo non v'ha più difficoltà a spiegare come noi veniamo a conoscere in universale essere qualunque ente che incomincia necessariamente fatto od effetto. Ciò si compie col processo medesimo, col quale conosciamo in universale essere necessarie alle cose le essenze che veniamo a conoscere mediante la apprensione intellettuale delle cose in concreto. Proprio in quella guisa che veniamo a conoscere in universale essere necessariamente uno qualunque ente indiviso, così conosciamo in universale essere necessariamente effetto qualunque ente che incomincia.

7. Siccome l'ente che incomincia è appreso essenzialmente come effetto, il principio di causa, anche espresso colla formola « tutto ciò che avviene esige una causa », è analitico. E veramente, come è palese dalle cose premesse ed osserva assai bene A. Franchi, « la nozione di *tutto ciò che avviene* è equivalente alla nozione di *ogni effetto* [1] », nella quale, come tutti ammettono, è contenuto il predicato « esige una causa. »

[1] Op. cit., tom. I, 198.

8. La teorica fin qui piuttosto accennata che esposta intorno alla genesi e natura del principio di causa è perfettamente conforme al modo di vedere degli Scolastici, segnatamente di S. Tomaso d'Aquino. Nè il S. Dottore, nè gli antichi Scolastici, per quanto sappiamo, non si sono mai accinti a provare il principio di causa, dimostrando che nel concetto puro e semplice ed astrattamente preso dell'incominciare sia contenuta la ragione di effetto. Certamente, se ciò fosse stato possibile, quelle menti dotate di così potente acume dialettico lo avrebbero fatto. Invece suppongono sempre come per se noto ed affatto evidente, che « tutto ciò che incomincia ha ragione di effetto. » Non facendo S. Tomaso alcuna eccezione si deve applicare anche a questo assioma quanto esso insegna dei principii universali del sapere, vale a dire « che è insito in noi naturalmente pel lume dell'intelletto agente [1] », in quanto che « è conosciuto subito da principio naturalmente in virtù del lume di tale intelletto, mediante la astrazione dalle specie sensibili [2]. »

E precisamente ciò che abbiamo visto derivare dal nostro esame critico. Questa è la più autorevole conferma della teorica esposta.

[1] In 1 *Sent.* Prol., q. I, a. 3, ql. 3 sol. 2 S. Tomaso dice che sono per se noti « principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. » Cf. in 3 *Sent.* Dist. 25, q. II, a. 1, sol 2 ad 2m, dove scrive : « principia universalia, in quibus implicatur cognitio particularium conclusionum, sunt homini nota per lumen naturale. »

[2] *De Verit.*, q. XI, art. 1, corp. « Præexistunt in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius et hujusmodi, quæ statim intellectus apprehendit. »

LES CERTITUDES DE L'EXPÉRIENCE

par le Comte Domet de Vorges, Paris.

On pourrait définir la philosophie contemporaine l'art de chercher la vérité sans l'atteindre. Jules Simon disait déjà, il y a cinquante ans, dans son livre de la Religion naturelle, que la philosophie consiste plus à chercher la vérité qu'à la trouver. On a fait depuis des progrès, on déclare nettement que la vérité ne consiste pas dans l'accord de la pensée avec la réalité, mais seulement dans son accord avec elle-même. Former un ensemble de conceptions harmonieusement unies, telle est la seule ambition des nouveaux penseurs; métaphysique, psychologie, sciences positives, tout y passe. On nous enferme de plus en plus dans un criticisme qui n'est qu'un autre nom du scepticisme. Au fond, criticisme et scepticisme ont une même signification : σκεπτομαὶ, *j'examine;* examiner toujours, ne conclure jamais.

Bien des causes ont concouru à créer cette tendance dangereuse: abandon de la tradition, affectation sophistique de tout prouver et de tout définir, quelquefois crainte secrète de trouver la révélation au bout d'une affirmation stable, etc., etc. Mais nous croyons qu'un des principaux motifs qui ont poussé vers la thèse criticiste s'est trouvé dans la nature même de la connaissance humaine.

Dans l'homme, l'expérience est le point de départ de toute pensée. Nous autres scolastiques, nous admettons que la connaissance idéale n'est qu'un extrait de la connaissance objective dégagé par l'abstraction intellectuelle. Quoi qu'il en soit, chacun peut constater qu'avant toute expérience l'homme est absolument incapable d'un acte intellectuel quelconque. Mais les conditions de notre connaissance expérimentale et objective sont très complexes. Les plus apparentes sont d'ordre sensible, et les sciences modernes nous donnent une foule de raisons de nous méfier des sens.

L'expérience externe est donc devenue très suspecte. Descartes s'était réfugié dans l'expérience interne, base trop étroite qui cependant eût pu suffire en rigueur. Malheureusement, par suite du développement des théories kantistes, la certitude de l'expérience interne a été ébranlée à son tour. Aujourd'hui la certitude objective de la conscience, comme

moyen d'atteindre le moi réel, est presqu'aussi contestée que la certitude objective de la sensation.

Kant au fond n'a fait qu'appliquer à la connaissance intellectuelle la théorie en vogue pour la connaissance sensitive. Comme on avait admis que la perception sensible ne donne que des images subjectives, il admit que les principes fondamentaux de l'intelligence sont des formes *a priori* préexistant dans la faculté. Dès lors tout est subjectif; c'est un problème de savoir comment le subjectif correspond à la réalité objective, et c'est un problème insoluble puisqu'il n'y a aucun moyen de comparer la forme subjective à la réalité objective qui par hypothèse nous est inconnue.

Le véritable remède aux nouvelles erreurs est donc, croyons-nous, dans une critique plus approfondie de la connaissance expérimentale. Quelles sont les facultés en jeu dans cette connaissance? Quelles sont les difficultés qu'elle soulève? Ces difficultés s'appliquent-elles à tout ou partie de nos connaissances? N'y aurait-il pas un élément à l'abri de toute objection? Telles sont les questions que nous voudrions résoudre dans cette étude que nous serons malheureusement obligés de rendre trop courte.

I

L'expérience externe se fait à l'aide des sens. Il faut bien convenir que, comme instruments de connaissance, nos sens sont très imparfaits.

Cette imperfection a été connue de tout temps. Les anciens savaient déjà que les sens sont sujets à des maladies qui vicient la perception : la langue chargée de bile juge tout amer; l'œil atteint de la jaunisse voit tout jaune. Ils avaient aussi remarqué combien souvent nous nous méprenons sur la distance, les dimensions, la place véritable des objets. Ils avaient cherché, ce que nous cherchons ici, un départ exact entre la perception vraie et la perception illusoire. Ecartant l'état de maladie, admettant l'erreur possible pour les données spatiales, ils s'étaient arrêtés à cette conclusion que chaque organe est fait pour percevoir une qualité déterminée, et que tout organe sain perçoit exactement cette qualité.

Quelquefois sans doute les scolastiques semblent aller plus loin. Saint Thomas enseigne, dans la *Somme théologique*[1], que le sens peut se tromper sur la chose, mais non sur le fait même de la sensation. Un moderne ne dirait pas autrement. Mais saint Thomas l'entend d'une

[1] Iª, XVII, 2. Ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit; et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

manière assez restreinte et pour des cas spéciaux. Son opinion, partout manifestée, est que le sens est ordinairement conforme à l'objet, que si l'œil voit une couleur, il y a hors de lui une couleur, que si l'oreille entend un son, il y a hors d'elle un mouvement sonore.

Toutefois le Prince de l'Ecole a soin d'ajouter, et l'on oublie trop souvent cette profonde remarque, que le sens est incapable par lui-même d'apprécier la vérité ou la fausseté de ses données. C'est à l'intelligence à décider. En dehors de cette intervention supérieure, le sens ne peut savoir s'il est conforme ou non à l'objet, s'il a affaire à une réalité objective ou à une simple apparence.

Telle était la position adoptée par l'Ecole. Cette position est-elle encore tenable? Il faut avouer que, dans les temps modernes, elle a été fort ébranlée.

Les anciens raisonnaient avec une grande justesse; ils savaient mieux que nous saisir le côté essentiel d'un fait; ils excellaient à formuler des règles générales très rationnelles. Mais ils observaient peu et sans précision. Un Aristote dans l'antiquité, un Roger Bacon au moyen-âge ont été de belles exceptions. Quand survenait quelque difficulté, au lieu de la résoudre par l'examen des faits, on cherchait à appliquer quelque principe rationnel. Telle fut au xv[e] siècle la question de la température des caves. On sait que les caves paraissent plus chaudes en hiver et plus froides en été. Pour expliquer cette anomalie apparente, on imagina que certaines qualités se renforcent en présence de la qualité contraire. On appelait cela doctoralement *antiperistasis*. On n'avait oublié qu'une chose, de constater si réellement la température des caves monte en hiver et s'abaisse en été. Nous savons aujourd'hui que le contraire a lieu. L'apparence qui étonnait nos pères tient uniquement à ce que ce changement ne suit que de loin le changement du milieu extérieur.

L'ancienne méthode, comme l'a très bien fait remarquer M. Tannery, pouvait donner des principes généraux très justes, mais elle était insuffisante pour les applications [1].

Au xvi[e] siècle une méthode toute différente s'établit dans le monde savant. Les observations précises inaugurées par quelques grands physiciens, les résultats qu'elles donnèrent, les instruments imaginés pour les rendre plus exactes, répandirent partout le goût de la méthode expérimentale. Celle-ci à son tour fit trop oublier l'autre méthode, ce qui a causé plus d'une fois des erreurs d'interprétation. Quoi qu'il en soit, la méthode nouvelle appliquée aux faits sensibles en a donné une idée tout autre. Les erreurs des sens qui, pour les anciens, n'étaient que des cas isolés, sont devenues des cas fréquents. On a remarqué que

[1] *Rev. de métaphys. et de morale*, Juillet 1896.

le fait physique varie en lui-même d'une tout autre manière que l'impression sensible qu'il nous cause. On est arrivé à la supposition que la sensation est un événement subjectif causé par un élément objectif fort différent.

Il serait impossible de relever ici toutes les circonstances qui ont conduit à l'hypothèse de la subjectivité des formes sensibles. Quelques exemples pris de l'étude des sens et des couleurs en donneront suffisamment l'idée.

Voici un cas que le R. P. Bulliot nous citait dernièrement à la Société de Saint-Thomas de Paris :

Je suis assis dans la campagne aux abords d'une gare de chemin de fer. Une locomotive part en sifflant : à mesure qu'elle s'éloigne, le son change; la note n'est plus la même. Que s'est-il donc passé? le sifflet est le même, actionné par la même vapeur. Il n'y a qu'une chose changée : pendant que la locomotive s'éloigne de moi, les ondes sonores, qui sont les mêmes, m'arrivent de plus en plus en retard. Pour moi le rythme est modifié, et ce changement de rythme entraîne un changement de tonalité. Cela s'explique très bien si mon oreille interprète les divers mouvements du dehors par diverses impressions. Cela ne se comprend plus, si la même qualité sonore arrive plus ou moins promptement à mes organes.

On peut faire une observation analogue pour la lumière. On sait que la couleur des étoiles varie par le fait de leur mouvement; et l'on peut calculer avec assez de vraisemblance la rapidité de leur course par le déplacement des raies du spectre.

Autre exemple :

Si je prononce le son *a*, le son *e* ou le son de toute autre voyelle, il semble bien que ce son soit simple et tout à fait *sui generis*. Helmholtz cependant est parvenu à le décomposer : au moyen du résonnateur, il a pu en séparer les divers harmoniques. Voilà donc un son spécial et très distinct résultant d'un ensemble de sons dont aucun ne lui est analogue. Est-ce chose compréhensible si le son n'est qu'une qualité? Où et comment se fusionneraient ces qualités diverses en une qualité toute nouvelle? N'est-il pas vraisemblable que l'oreille fait une synthèse à son usage, dont elle fournit la forme?

La difficulté est plus frappante encore pour les couleurs, parce que les couleurs sont plus sensiblement différentes entre elles que les notes musicales.

Chacun sait que la lumière blanche est produite par la réunion des couleurs complémentaires. Ces couleurs, chacune prise à part, nous occasionnent des sensations absolument diverses. Rien n'est plus tranché, par exemple, que la différence du rouge au vert. Comment se fait-il cependant que les rayons rouges et les rayons verts réunis produisent

une couleur toute nouvelle qui n'a aucune analogie ni avec le rouge, ni avec le vert? Ici encore l'œil fait la synthèse. Ne trouvant point de transition naturelle du rouge au vert, il leur substitue une couleur nouvelle et disparate : le blanc.

On a voulu tourner la difficulté. Les physiciens distinguent aujourd'hui la sensation de couleur de celle de lumière, et il semble que la sensation de lumière, qui est au fond de toute sensation visuelle, soit le blanc. On a donc dit : il y a du blanc mêlé à toutes les couleurs; quand les complémentaires se rencontrent, elles s'annulent et c'est le blanc seul qui apparaît.

Supposition ingénieuse, mais contraire aux faits.

Connaissez-vous la jolie expérience du zouave répétée si souvent dans les cours de physique? Placez au tableau une lithographie coloriée représentant un zouave avec son uniforme multicolore. Eclairez-la avec une substance ne donnant que des rayons jaunes, telle que le sodium incandescent. Vous ne verrez plus en couleur que les parties jaunes; les autres parties rouges, vertes, etc., ressortent en noir. L'annulation des rayons rouges et verts n'a donc pas laissé place au blanc. Direz-vous qu'en nous réduisant à la lumière jaune nous avons supprimé la blanche? Mais nous pouvons renouveler l'expérience avec toute autre lumière, nous aurons le même résultat. Puis, réunissant tous ces rayons, privés par hypothèse de lumière blanche, nous aurons du blanc. La lumière du soleil n'est pas autrement composée. Chaque substance du globe solaire a sa lumière propre; c'est même à cette circonstance que nous avons dû de pouvoir constater la constitution chimique de cet astre. Cependant toutes ces lumières réunies donnent la lumière blanche que nous connaissons.

Une expérience remarquable de M. Chauveau nous paraît confirmer cette interprétation d'une manière décisive. En regardant à travers le stéréoscope deux images, coloriées chacune de l'une des teintes complémentaires, il obtient la couleur résultante. L'expérience réussit toujours quand on a pris les précautions nécessaires pour assurer l'exacte superposition des images. Si, par exemple, l'une des images est coloriée en jaune et l'autre en bleu, l'image résultante apparaît verte. Si l'une est coloriée en rouge et l'autre en vert, l'image apparaît blanche[1].

Le phénomène inverse peut se produire. Si après avoir fixé très attentivement un point rouge, vous jetez les yeux sur un écran blanc, vous y voyez un point semblable en vert. L'œil, aveuglé momentanément pour l'une des couleurs composantes, ne peut plus faire la synthèse ordinaire. Wundt a obtenu le même résultat rien qu'en pensant fortement à un point rouge.

[1] *Rev. sc.*, N° 12, du 2e sem. 1891.

Voilà donc un cas authentique de couleur subjective, un cas où l'œil complètement sain, placé dans des circonstances normales, interprète à sa manière les impressions qu'il reçoit du dehors. Si le blanc, une des couleurs qui nous sont le plus familières, est le résultat d'une synthèse subjective, on ne peut plus présenter la non-conformité de la sensation visuelle à sa cause extérieure comme un cas rare et exceptionnel.

Il y a bien de l'apparence que le cas est général, si nous considérons combien la couleur des objets dépend de la disposition de celui qui les regarde. On peut dire que chacun voit les couleurs à sa manière. Observez dans une exposition de peinture la coloration des tableaux. Tous les peintres, surtout les peintres réalistes, ont la prétention de reproduire la nature telle qu'ils la voient. Eh bien, il n'y en a pas deux qui peignent absolument de même. Nous connaissons une dame qui confond le noir foncé et le bleu. Elle s'écriera par un temps très couvert : « Voyez comme le ciel est bleu, nous allons avoir un terrible orage! » Il est à noter que les anciens avaient le même terme pour le noir et le bleu foncé : *cœruleus*. Herman Fol, sortant du scaphandre, où il avait examiné attentivement le fond de la mer, voyait la campagne toute rouge. Beaucoup de couleurs changent à la lumière : certains bleus paraissent verts et le jaune tourne au blanc. Une couleur placée à côté d'une autre en modifie la tonalité. Comment concilier tant de variations avec l'idée d'une qualité fixe qui existerait dans l'objet même?

Le subjectivisme de la couleur apparaît plus frappant encore dans une infirmité singulière qu'on appelle le daltonisme. Il est des sujets, dont l'œil paraît absolument sain, qui confondent les couleurs en apparence les plus distinctes, en particulier le rouge et le vert. Cette infirmité singulière n'avait pas été remarquée par les anciens; elle est cependant très fréquente. Mais elle était difficile à découvrir. Chacun donne aux choses qu'il voit les mêmes désignations qu'il entend donner par ceux qui l'entourent; comment s'assurer qu'il en reçoit bien les mêmes impressions? Il a fallu qu'un savant, affecté de cette anomalie, l'observât sur lui-même. Depuis, on a appris à l'observer chez les autres et l'on a constaté que ceux qu'elle atteint sont légion.

Le daltonisme est inexplicable dans l'ancienne théorie; le daltonien voit des objets comme nous, mais il les voit sous une autre teinte que nous. Cette teinte n'est pas celle d'un objet interposé. A nous en croire, nous autres voyants normaux, elle n'existe pas dans l'objet. Est-ce donc l'organe du daltonien qui la fabrique? A moins que ce ne soit nous qui fabriquions la couleur que nous croyons percevoir. Il y a nécessairement subjectivisme d'un côté ou de l'autre. Peut-être subjectivisme des deux côtés.

Il est au reste des circonstances où l'œil voit et où l'oreille entend

sans qu'il y ait au dehors autre chose qu'un mouvement, voire même sans mouvement appréciable. Le téléphone nous fait entendre des sons émis à une distance prodigieuse. La qualité sonore peut-elle se transporter si loin? Nullement, mais un mouvement du même rythme que l'onde acoustique s'est produit à portée de nous, provoqué par une cause de nature encore mystérieuse, l'électricité, cela a suffi. Le phonographe n'a pas même besoin de répéter des sons actuellement émis. Il reproduit certains mouvements autrefois enregistrés et vous entendez de nouveau l'orateur. Vous faites passer un courant par les deux oreilles : à l'ouverture ou à la fermeture du courant, vous entendez un son. Si vous faites passer le même courant par les nerfs optiques, vous avez une sensation lumineuse. Dans l'identité de sa cause, la diversité des organes fera la différence de l'impression.

Il n'est pas même besoin d'une excitation extérieure, une excitation morale peut suffire. J'ai ouï citer un texte de saint Thomas disant que si Dieu causait la chaleur dans ma main, je sentirais de la chaleur, mais non la chaleur du feu. Quel est le sens exact de ce texte? A quelle objection répondait-il? Quoi qu'il en soit, le pouvoir que saint Thomas aurait, dans ce texte, refusé à Dieu, nous le voyons exercé tous les jours par les médecins hypnotiseurs. Ils font trouver doux un breuvage amer, rouge vermeil une eau transparente, fermée une porte ouverte, etc. Les hallucinations reproduisent ces prodiges par des causes naturelles encore inconnues. Comme on l'a très bien dit, les sens sont excitables par devant et par derrière, par le dehors et par le dedans. Dans bien des cas, il est absolument impossible au sujet de distinguer l'une ou l'autre origine[1]. Encore même qu'il croie au témoignage d'autrui, l'halluciné ne peut échapper à la conviction sensible que produit la sensation. Il continue à voir la figure menaçante, il entend sa voix, il sent même parfois son contact. Car le tact lui-même n'est pas à l'abri de toute méprise. Pour être plus rares, ses erreurs n'en sont pas moins constatées.

Quel instrument de connaissance variant ainsi pour une foule de circonstances imprévues! Comment s'y fier? Qui peut se flatter d'être à l'abri de quelque influence décevante?

Il n'y a pas à s'étonner de cette imperfection des sens, si l'on considère la nature de notre faculté sensitive. Sentir comprend essentiellement une modification subjective causée par une influence extérieure. Ce caractère est très évident dans les sensations douloureuses ou agréablement émouvantes. Nous n'avons pas même l'idée d'en appliquer la forme à quelque objet extérieur; l'élément passionnant, qui se rapporte à l'appétit, attire seul notre attention. Ce caractère apparaît encore dans la

[1] Il n'est toutefois pas possible de suggérer à un individu une sensation qu'il n'aurait jamais éprouvée sous l'influence d'une cause externe.

sensation de la température. Si nous disons qu'un corps est chaud, nous savons bien qu'il n'a pas en lui-même cette impression que nous appelons chaleur. Nous disons qu'il est chaud parce qu'il cause en nous cette impression et nous serions bien embarrassés de définir autrement, en dehors des théories physiques, la propriété en vertu de laquelle il nous impressionne. Pour l'odeur, le goût, le son, et même à certains égards pour le tact, la définition de la qualité sensible reste toujours plus ou moins indirecte. La couleur seule est mise hardiment par nous dans les choses.

Cette exception est-elle justifiée? Est-il probable qu'une fonction organique se distingue aussi complètement des fonctions congénères? Cette projection à l'extérieur n'est-elle pas simplement le résultat de l'association de la vue au tact et au mouvement? Ne serait-il pas dès lors naturel que la modification subjective ne répondît qu'assez vaguement à sa cause objective?

Aussi, la physique moderne a-t-elle attaché peu d'importance aux apparences sensibles. Les qualités sensibles nous servent à caractériser les objets et à les reconnaître; mais, dans l'application des faits, elles ne sont d'aucune utilité. Il n'est pas un seul phénomène dont elles donnent la raison essentielle. Supprimez-les, l'univers organique marchera absolument de la même manière. Les qualités sensibles servent uniquement aux relations de la nature brute avec le règne organique. De là à soupçonner qu'elles n'existent que par la sensibilité animale, il n'y a qu'un pas. Ce pas a été franchi, et avec un tel succès que l'on a pu croire dévoilée la véritable raison des choses. On a supposé que les apparences sensibles correspondaient à différentes périodes de mouvement mécanique. Cette supposition faite, tout a paru s'expliquer. On a entrevu une cause à tous les faits, on a pu calculer toutes leurs circonstances. Pour l'ouïe, l'accord du son avec toutes les variétés de vibrations de l'air est pour ainsi dire expérimental. Pour l'œil, on ne le constate pas aussi directement; mais on calcule avec une merveilleuse justesse l'effet que chaque vibration doit produire, l'épaisseur de la plaque qui doit renvoyer telle longueur d'onde et par conséquent produire telle couleur. Le beau procédé de photographie coloriée imaginé par M. Lippmann est fondé sur ces principes.

La loi des interférences, si soigneusement étudiée par Fresnel, paraît une démonstration sans réplique que, dans la nature physique, la lumière est un mouvement. Si la lumière était une qualité, comment expliquer qu'en ajoutant cette qualité à elle-même on la fît disparaître? Ceci se conçoit au contraire très facilement si la lumière est une vibration. Qu'un rayon soit en retard sur l'autre d'une demi-longueur, les vibrations se contrarient. Pour le son, le phénomène des battements en fournit un exemple pour ainsi dire expérimental.

Les modernes ont donc été conduits, en cherchant une explication rationnelle des phénomènes physiques, à caractériser ces phénomènes tout autrement que nous ne le faisons à l'aide des sens. Ce qui nous paraît couleur, son, chaleur, saveurs, odeurs, etc., est représenté dans les théories scientifiques par des modes de mouvements, des groupements divers, des actions chimiques, etc. Mais comme en définitive nous ne connaissons le monde que par les sens, on est tenté de se demander si vraiment nous le connaissons, si nous ne sommes pas le jouet d'une hallucination perpétuelle. Question peu importante au point de vue de la vie physique. Les animaux vivent très bien en suivant leurs sensations, sans se demander ce qu'elles valent. Mais il en est tout autrement au point de vue intellectuel et moral. Il y a là un problème d'importance majeure dont nous devrons chercher la solution.

II

Nous venons de dresser pour ainsi dire l'acte d'accusation des sens. Avant d'aller plus loin, il serait bon d'entendre la défense. On ne peut abandonner sans discussion cette confiance dans nos sensations qui semble une inspiration de la nature elle-même.

Cette défense, à vrai dire, nous paraît faible, ainsi que l'on va s'en rendre compte.

Nous lisions récemment dans un ouvrage inédit que l'unité de la conscience ne permet pas qu'elle puisse produire elle-même les manifestations sensibles, comme la théorie scientifique semble le supposer. L'auteur a cru sans doute présenter une objection décisive, car il y appuie avec complaisance. En réalité, elle n'est fondée que sur un abus de mots. Si vous appelez conscience avec lui et avec les modernes l'ensemble des facultés cognitives, ne parlez pas de l'unité de la conscience; il est trop évident que ces facultés sont diverses et rien n'empêche qu'il ne s'en trouve parmi elles produisant des actes très différents.

Mais peut-être l'auteur, bien que nous l'ayons autrement compris, a-t-il voulu dire que l'âme simple ne peut produire des manifestations étendues. Dans ce cas il aurait raison dans le système de philosophie cartésienne, mais son objection n'a aucune valeur pour la philosophie traditionnelle; car celle-ci attribue la sensation non à l'âme seule, mais au composé, âme et corps.

Cette première objection n'a donc de portée qu'au point de vue d'une certaine école, et ce point de vue n'est point admis par l'école à laquelle nous sommes attachés.

Voici une autre objection, toute scolastique celle-ci : Si la forme sensible, dit-on, n'est pas la représentation conforme de sa cause objective,

la sensation n'est pas une vraie connaissance. Peut-être; mais peut-on trancher un problème par une question de terminologie? Si les faits montrent que la sensation n'est qu'une imitation de la connaissance, devra-t-on les rejeter parce qu'ils contrarient la classification en usage? Il n'est pas sûr d'ailleurs qu'en classant la sensibilité parmi les facultés cognitives, saint Thomas ait entendu le mot connaissance dans un sens aussi étroit qu'on le fait aujourd'hui. Je cherche dans les œuvres du Prince de l'Ecole la définition du mot connaissance; je ne trouve que celle-ci : un être connaissant est celui qui est capable d'avoir en soi, outre sa forme propre, la forme d'une autre chose[1]. Nous verrons plus tard que cette définition peut encore s'appliquer dans une certaine mesure à la sensation telle que la conçoivent les savants.

Une objection plus forte a été présentée par un néoscolastique bien connu. Tout le monde est d'accord que la sensation résulte de l'action de l'objet senti sur l'être sentant. L'action de l'agent, d'après l'enseignement général des scolastiques, est dans le patient et est semblable à l'agent. Par conséquent l'être sentant ne peut que posséder en lui-même la ressemblance conforme de l'agent. L'objectivité de la forme sensible est par là même démontrée.

Cet argument paraît à première vue décisif. Toutefois il appelle plusieurs objections.

La ressemblance de l'effet à la cause est réelle; mais elle n'est pas complète : elle n'existe qu'au point de vue du mode d'action que la cause a exercé. La forme sensible ne sera donc la ressemblance conforme de l'objet que si elle a été suscitée par une action de la qualité sensible de l'objet. C'est précisément ce qui est en question.

En second lieu l'effet est reçu dans le patient suivant le mode d'existence propre au patient : autre condition qui altère encore la conformité.

Enfin l'action de l'objet n'est pas seule, il y a aussi l'action du sujet. La sensation, suivant l'expression d'Aristote, est l'acte commun du senti et du sentant. A côté de l'action du corps qui agit sur nous, il y a la réaction de notre sensibilité. Le corps agit par des mouvements; il provoque dans l'organe des mouvements semblables. Jusqu'où s'étend la réaction? Est-ce à elle ou à la cause externe qu'est due la forme sensible? Telle est la question, et les principes énoncés plus haut ne semblent pas pouvoir la résoudre.

On a essayé d'une autre objection, que j'appellerai une objection de méthode. On a dit : Vous nous opposez des faits anormaux; nous reconnaissons volontiers que si l'organe et le milieu ne sont point dans les conditions convenables, il n'y a pas perception correcte; mais on n'en

[1] Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. — *Sum. theol.*, I^a^, XIV, 1.

peut rien conclure pour les cas où l'organe est sain et le milieu régulier.

Nous contestons absolument cet argument; il est contraire à l'esprit scientifique. C'est précisément par l'observation des cas anormaux que la science fait ses plus belles découvertes. Qu'est-ce que l'expérimentation, dont on fait un si grand usage en physique et en physiologie? Elle consiste à isoler un fait des conditions qui le compliquent, à le réduire à quelques conditions fondamentales dont on étudie ainsi plus parfaitement l'influence. Elle consiste, en d'autres termes, à créer des cas anormaux. La réalité est trop complexe pour que l'intelligence puisse s'y reconnaître; on ne comprend bien les phénomènes que lorsqu'on en étudie les conditions une à une. Quand la nature nous fournit un fait anormal, c'est une expérimentation toute préparée qu'elle nous offre, grossissant une condition particulière et par là même nous permettant d'en mieux voir toute la portée.

Aussi ne faut-il pas dire que de l'anormal au normal il n'y a rien à conclure. Sans doute on se tromperait si on appliquait brutalement à l'état normal tous les caractères des phénomènes anormaux. Ceux-ci néanmoins nous apprennent beaucoup de choses. Ils nous renseignent notamment sur les conditions essentielles du fait. Si l'anomalie consiste dans la suppression d'une condition qui laisse subsister le fait, c'est évidemment que cette condition n'est pas essentielle à la production du fait. Si le daltonien voit les objets comme nous, bien que ne les voyant pas sous leur vraie couleur, c'est que la conformité de l'apparence colorée à la couleur de l'objet n'est pas une condition indispensable de l'acte de vision. L'œil peut voir une couleur sans que cette couleur soit dans l'objet.

Toutes ces objections, comme on le voit, sont peu sérieuses, et ne peuvent être mises en balance avec les résultats si complets, si concordants de la théorie scientifique [1].

Aussi les scolastiques les plus habiles ont-ils préféré prendre leur parti de la théorie des vibrations; mais ils soutiennent qu'elle est incomplète, qu'elle n'explique pas le phénomène total de la sensation. Admettant tous les mouvements ondulatoires que supposent la science avec toutes leurs lois démontrées, ils ajoutent qu'à côté des mouve-

[1] Nous n'avons pas cru devoir mettre en ligne une objection très récente : elle consiste à dénier aux théories scientifiques toute signification quant à la nature réelle des faits. Que les théories en cours n'offrent que des probabilités, que plusieurs soient à réviser, peut-être à transformer, nous l'admettons volontiers. Mais que ces théories aient uniquement pour but de coordonner les faits, sans recherche de leur nature et de leurs véritables causes, c'est une manière de voir que nous ne pouvons accepter, car elle nous paraît inspirée par le scepticisme, que les théories kantistes ont répandu partout, et qui entraîne, à leur insu même, bien des esprits très éloignés d'ailleurs de s'abandonner à la philosophie critique.

ments provoqués par les corps, les qualités sensibles de ces corps se propagent en même temps jusqu'aux organes.

Le R. P. Pesch est le premier, croyons-nous, qui soit entré dans cette voie.

L'hypothèse est certainement ingénieuse et séduisante ; elle accorde tout à toutes les opinions. Malheureusement, elle est gratuite et, de plus, invraisemblable.

Cette hypothèse est gratuite ; elle n'a, en effet, d'autre raison d'être que d'expliquer l'existence des formes sensibles et notre conviction de leur objectivité. Mais l'existence des formes sensibles s'explique aussi bien dans la théorie moderne. Nous trouvons déjà dans les phénomènes vitaux de nombreux exemples de réactions produisant des phénomènes très différents de la cause qui les suscite. Ainsi la vie est bien différente de la chaleur et de l'humidité sans lesquelles la graine ne germerait pas. Il n'est pas téméraire d'étendre cette loi aux facultés sensibles, et d'admettre que, sollicitées par des mouvements externes, elles réagissent suivant des formes qu'elles possèdent en puissance. Ne trouve-t-on pas déjà dans les instincts animaux des exemples de cette préformation qui tient à la race ou à l'espèce et se développe quand les circonstances la mettent en jeu ?

Quant au témoignage de la conscience, il s'agit surtout ici de la conscience sensible, et nous savons que cette conscience n'est point capable à elle seule de juger de la conformité des images. Elle projette également au dehors l'apparence conforme et celle qui ne l'est pas. Le daltonien applique à l'objet la couleur altérée qu'il perçoit, aussi bien que le voyant normal. La conscience sensible ne mérite donc pas que l'on forge des hypothèses pour lui conserver confiance.

Mais, a dit le P. Pesch, à toute chose il faut une cause formelle. Où serait donc, si l'on repousse ma manière de voir, la cause formelle de la sensation, la cause qui expliquerait la forme spéciale qu'elle manifeste ?

Il y a ici une équivoque. Sans doute il faut une cause formelle. Mais cette cause formelle, c'est la forme de la sensation elle-même. La vraie cause formelle est intrinsèque et non extrinsèque ; c'est elle qui constitue l'objet dans son caractère générique et spécifique.

La cause formelle dont parle ici le P. Pesch, celle qui produit la forme, est une véritable cause efficiente. Il ne l'a appelée cause formelle que parce qu'il sentait, sans peut-être s'en rendre bien compte, l'impossibilité de faire concourir du dehors deux causes efficientes disparates pour produire sa sensation.

En effet, l'hypothèse imaginée par l'habile métaphysicien est de tout point invraisemblable. Il paraît incroyable que des qualités, en elles-mêmes étrangères au mouvement, accompagnent le mouvement partout

et en suivent exactement les lois, même celles qui sont le plus contraires à leur propre nature. Si intimement unis que fussent la qualité et le mouvement, il devrait se rencontrer des circonstances où deux ordres de phénomènes si différents suivissent une marche indépendante. Où peut-on signaler un fait de ce genre?

Enfin, l'hypothèse exposée ici est contraire aux curieuses expériences qui montrent la couleur se manifestant sans que l'on puisse attribuer son origine à aucun corps. Aussi le P. Pesch admet-il que la couleur se forme quelquefois directement dans le milieu. N'est-ce pas renverser l'économie de sa propre théorie? Si, dans certains cas, la couleur se forme directement dans le milieu, sans qu'aucune raison explique cette brusque entrée en scène, il peut en être de même dans tous les cas. Qui pourra dès lors nous assurer que la qualité sensible est réellement dans les corps [1]?

En résumé, les efforts faits pour établir logiquement l'objectivité des formes sensibles ne paraissent guère heureux. Cependant, nous sommes en présence d'une certitude inébranlable de connaître vraiment des corps réels. Il faut à tout prix expliquer cette conviction.

Il est beaucoup de philosophes contemporains qui passent hardiment condamnation sur ce point, et traitent la sensation, suivant l'expression de Taine, d'hallucination vraie. Mais une telle opinion ne saurait être définitive; elle va trop directement contre la nature des choses. Aussi, la plupart des écoles modernes, tout en admettant la subjectivité des formes sensibles, ont-elles cherché à expliquer comment, malgré cette subjectivité, la sensation peut produire en nous une certitude légitime.

Deux tentatives principales ont été faites dans ce sens : celle de Locke et celle des spiritualistes éclectiques.

Locke recourut à la fameuse distinction des qualités secondaires et des qualités primaires. Il abandonnait les premières comme subjectives, mais il soutenait que les secondes représentent des propriétés réelles des corps. Cette distinction a quelque chose de fondé, comme nous le verrons plus loin. Toutefois, telle que Locke la présentait, elle n'était pas facilement défendable. Les qualités secondaires sont l'objet propre des sensations; les qualités primaires, étendue, mouvement, grandeur, etc., ne nous sont données que par les secondaires et comme des circonstances diverses de ces qualités secondaires. Comment, dès lors, soutenir qu'elles aient plus de droit à l'objectivité que les qualités dont elles dépendent? Ces qualités primaires ne sont, d'ailleurs, autre chose que les sensibles communs de l'ancienne philosophie. Nous avons vu que celle-ci ne leur accordait qu'une certitude relative. Elle avait bien

[1] Ceci était écrit quand le R. P. Pesch a publié la seconde édition de sa Philosophie naturelle où il appuie beaucoup moins sur l'action simultanée des deux causes.

raison. Si l'on cite des exemples d'illusions sur les couleurs ou sur les sons, on en cite bien davantage sur les distances, les grandeurs, les mouvements, etc.

La distinction des qualités secondaires et des qualités primaires est aujourd'hui assez négligée. Les penseurs les plus influents de nos jours traitent également les unes et les autres d'états de conscience.

Les éclectiques du commencement de ce siècle ont essayé une autre voie. Ils se sont adressés au principe de causalité.

L'argument de causalité s'applique ici très simplement. Nous avons l'idée de cause, et l'origine de cette idée peut se trouver dans la conscience de notre activité interne. Nous sommes émus dans notre sensibilité par des modifications dont nous ne nous sentons point cause. nous concluons à l'existence d'une cause externe.

Le cardinal Zigliara, bien que scolastique, usait d'un raisonnement analogue : « Je me sens indéterminé, disait-il, par rapport aux faits de sensation qui se produisent en moi. Il faut donc une cause étrangère qui me détermine. »

Ce raisonnement est très légitime. Il ne prouve pas que le monde soit tel en tout que nous le voyons, mais il prouve d'une manière concluante l'existence d'un monde extérieur. C'est le principal. Toutefois, on y peut faire deux objections, qui montreront, croyons-nous, son insuffisance.

La première objection est que cet argument ne nous paraît pas donner une idée vraie et exacte de notre connaissance des corps, telle que nous l'avons naturellement. Avons-nous donc conscience de faire quelque raisonnement quand nous percevons les corps? Au contraire, nous sommes très persuadés de saisir des corps réels dans leur existence propre. Dira-t-on que le raisonnement est implicite? Comment donc les philosophes l'ont-ils constaté? N'est-ce pas une simple hypothèse imaginée pour se tirer d'embarras?

Il est diverses réalités que nous connaissons avec certitude par l'argument de causalité; combien cette connaissance est différente de la connaissance intuitive des êtres présents! Ainsi nous connaissons avec certitude l'existence de Dieu, comme cause première; peut-on comparer cette connaissance abstraite et pour ainsi dire théorique avec la connaissance immédiate, concrète, actuelle que nous avons des corps? Dans le monde même sensible, que d'individus nous connaissons uniquement par les effets dont nous sommes témoins : le souverain qui nous gouverne, l'architecte qui a construit un palais, l'auteur d'un livre en vogue, le savant qui a fait une grande découverte! Quelle différence entre cette connaissance et celle que nous avons du même individu quand il est là présent sous nos yeux!

Si nous ne connaissions le monde que par l'argument de causalité,

ce serait une connaissance pour ainsi dire à tâtons. Nous saurions qu'il y a des choses qui agissent sur nous ; nous n'aurions point cette impression si vive et si directe de leur nature et de leur existence. Nous nous heurterions contre des inconnues.

La seconde objection est tirée plus particulièrement de la philosophie thomiste.

On peut connaître, avons-nous dit, l'idée de cause par la seule inspection de notre causalité interne. Oui ; mais cela suppose déjà la conscience. La conscience n'atteint pas l'être dans les profondeurs silencieuses de sa nature ; elle ne le connaît que par ses actes. Avant donc que la conscience intellectuelle ait pu s'éveiller, celle-là seule peut atteindre à la nature de la causalité, il faut que l'intelligence ait déjà produit quelque chose [1]. Si le premier acte intellectuel ne peut être un acte de conscience, il faut que ce soit un acte de connaissance du monde extérieur. Nous n'avons point d'autres connaissances directes. C'est là le premier acte de tout être humain qui s'éveille à la vie et à l'intelligence. Un tel acte ne peut être fondé sur l'idée de cause aperçue par la conscience qui est postérieure. Direz-vous qu'il n'a pas sa certitude propre ?

Pour échapper à cette objection, il faudrait admettre, avec Kant, que l'idée de cause préexiste dans l'entendement à toute connaissance, qu'elle est une forme *à priori*. Alors, sans doute, l'intelligence pourrait en user d'abord et l'appliquer à la sensation. Resterait le grand problème de montrer comment une telle idée, n'étant pas tirée de la réalité, peut s'appliquer à la réalité. On appuierait la certitude de la connaissance sensible sur une notion encore plus incertaine.

L'argument de causalité vient donc après coup. Il peut bien confirmer notre impression de la réalité du monde extérieur ; il n'en peut être le fondement.

Cependant, le procédé des spiritualistes modernes, procédé que nous ne nous défendons pas d'avoir approuvé autrefois, a un mérite. Il met en relief ce principe très important que, pour toute question de certitude, c'est à l'intelligence qu'il faut avoir recours. C'est bien sur ce principe que nous comptons nous appuyer nous-même pour fonder la certitude de la connaissance expérimentale ; mais nous croyons pouvoir indiquer un acte d'intelligence plus fondamental, plus intimement lié à la sensation, que l'affirmation du principe de causalité.

[1] Une faculté ne peut avoir conscience que d'elle-même et non des facultés voisines, autrement l'âme aurait conscience de toutes les opérations auxquelles elle participe, ce qui est contre l'expérience.

III

On peut se rendre compte maintenant des difficultés du problème. La perception sensible est pleine d'incertitudes. Dans ce corps qui est devant nous, tout est douteux, tout est sujet à des objections : couleur, distance, grandeur, figure, etc. Sur toutes ces choses, nous avons relevé une foule de méprises. Si les circonstances changent, notre perception change. Dans l'eau, un corps nous paraît déformé de l'apparence qu'il offre dans l'air. Peut-être si nous pouvions le voir en dehors de l'atmosphère aurait-il une autre apparence. La densité plus ou moins grande du milieu suffit pour faire varier notre appréciation des volumes, des distances, des couleurs, etc. Il est des personnes qui ne voient pas les objets sous la même grandeur avec un œil qu'avec l'autre. De tant de données variables, quelle est la donnée vraie ? Peut-être aucune ne l'est. Peut-être toutes ne sont-elles, comme le croient bien des penseurs, que des états subjectifs.

Et pourtant nous voyons des corps, nous en sommes immédiatement et invinciblement certains. Nous les saisissons dans leur présence effective. Chose vraiment étrange, nous ne connaissons que par des signes tous contestables, et l'objet de notre connaissance est tellement assuré que ce serait folie d'en douter.

Comment expliquer cet apparent paradoxe, comment concilier des conditions si opposées ?

Nous espérons y parvenir en examinant de plus près la cause de toutes nos méprises.

Cette cause peut être caractérisée d'un seul mot : les sens sont des facultés organiques, c'est-à-dire s'exerçant dans des organes et avec le concours de ces organes.

Parce qu'ils sont des facultés organiques, ils sont facilement altérables. L'organe peut subir une foule d'influences : il peut être détraqué par diverses circonstances extérieures ou intérieures ; il peut être mis en jeu par des causes accidentelles ; il reçoit ses impressions par un milieu susceptible d'être troublé. Nous connaissons aujourd'hui bien des causes d'altération ; nous sommes loin sans doute de les connaître toutes ; nos descendants en découvriront peut-être de nouvelles, que nous ne soupçonnons pas. De telles facultés ne peuvent évidemment donner que des renseignements à contrôler.

Parce que les sens sont des facultés organiques, leur but premier et principal est la conservation de l'organisme. Chez les animaux la sensation a ce seul but. Saint Thomas l'enseigne formellement [1]. Pour

[1] *Datur animalibus ut per eam ordinentur in actiones proprias vel passiones persequendas vel fugiendas.* (Comment. de An., l. II, c. XIII.)

cela, il n'est pas nécessaire que les animaux connaissent la vraie nature des corps. Il suffit qu'ils saisissent des indications correspondant à la réalité dont ils ont besoin et quand ils en ont besoin. La sensation remplit admirablement ce rôle, l'animal guidé par elle ne se trompe pour ainsi dire jamais. Il va droit au but. S'il s'égare quelquefois, ce n'est que dans des circonstances tout à fait exceptionnelles ou par des artifices que l'homme a préparés à dessein.

L'homme est guidé par un sentiment plus élevé. Il veut connaître, et il applique la sensation à connaître la nature des choses. Dans ce nouvel emploi, auquel elle n'était pas primitivement destinée, il n'est pas étonnant que la sensation se montre un instrument imparfait.

Enfin parce que les sens sont des facultés organiques, ils sont matériels dans leur essence et engagés dans les conditions de la matière. Or, nous dit le Prince de l'Ecole, la nature de la matière est opposée à celle de la connaissance [1]. Pourquoi cela ? C'est, ajoute saint Thomas, que l'acte de connaissance s'étend à ce qui est hors de nous [2]. Comment s'étonner alors que les qualités sensibles soient en elles-mêmes subjectives ? que la couleur ne soit rapportée à l'objet que par l'artifice assez grossier de la projection à distance ? Tout ce qui est matériel est incapable par là même d'une connaissance vraie et objective. Il ne peut avoir qu'un semblant d'objectivité. Si la perception externe nous donne la connaissance directe d'objets externes comme de réalités distinctes ayant une existence propre en dehors du sujet connaissant [3], n'est-ce pas qu'il y a dans la connaissance humaine un élément supérieur qui la complète et élève la sensation au-dessus de sa portée naturelle [4].

Que sera cet élément sinon une faculté inorganique, immatérielle, impassible, inaltérable par nature ? Nous avons nommé l'intelligence.

Il faut donc de l'intelligence non seulement dans les actes subséquents

[1] *Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis.* (Summ. theol., Iª, LXXXIV, 2.)

[2] *Hujus ratio est quia actus cognitionis se extendit ad ea quæ sunt extra cognoscentem.* (Id.)

[3] Cognoscimus etiam ea quæ sunt extra nos. (Id.)

[4] Comment peut-on connaître hors de soi ? Les philosophes modernes se sont donné beaucoup de peine pour résoudre ce problème, et les criticistes nous déclarent qu'il est insoluble et contradictoire. Il en est de même de cet autre problème : comment agir hors de soi ? Aussi Leibniz imagina-t-il un jour de supprimer la causalité externe comme incompréhensible. Est-ce donc une raison de nier les choses parce que le comment nous échappe ? En fait l'action des substances l'une sur l'autre est indubitable. En fait aussi, il est absolument évident que nous connaissons d'autres choses que nous-mêmes. L'intelligence n'existe que pour cela.

On pourrait peut-être remarquer que les expressions connaître hors de soi, agir hors de soi, sont des expressions obscures. Elles impliquent des idées spatiales, sensibles par conséquent et facilement antinomiques. Mais nous ne croyons pas qu'on puisse établir une impossibilité réelle dans le fait de produire autre chose que soi ou de connaître autre chose que soi.

qui complètent et développent les données sensibles, mais dans l'acquisition même des données. Autrement c'est en vain que l'on compterait sur leur certitude. On tient rarement compte de cet élément. On raisonne le plus souvent sur la perception sensible comme si elle n'était qu'images ou complexus d'images ; de là vient que ceux qui veulent une philosophie uniquement appuyée sur l'expérience n'arrivent presque jamais qu'à des conclusions matérialistes. On pourra argumenter tant qu'on voudra sur la nature et la formation des images sensibles, on n'en tirera jamais de données certaines sur la nature des choses et leur existence objective.

D'autres au contraire, voyant bien cette difficulté, ne s'adressent qu'à l'intelligence pure, telle qu'elle se développe après et au-dessus de la perception expérimentale. Ceux-ci ne peuvent expliquer suffisamment l'origine de nos connaissances. Ils tombent dans l'*à priori,* l'idéalisme, ou même le scepticisme.

La vraie philosophie, également éloignée de ces extrêmes, doit admettre dans la perception même un acte d'intelligence qui donne à la sensation humaine sa fécondité, à la raison son premier fondement.

Malheureusement, on ne distingue pas facilement cet acte. Il semble former un tout indivisible avec les données sensibles où il est enveloppé comme le diamant dans sa gangue. Il faut de l'application pour le discerner. Le sens commun ne fait point cet effort. Il prend le bloc en masse. Se sentant certain, il attribue sa certitude à l'ensemble. De là, ses conflits avec la science qui relève l'inexactitude de plusieurs données inférieures.

En quoi consiste précisément cet acte intellectuel ? Comment se trouve-t-il uni et comme fondu avec la perception sensible ? Pour l'expliquer, nous n'avons qu'à reproduire les considérations développées par saint Thomas dans cet admirable chapitre XIII (liv. II) du comment. du *de Anima* que nous n'aurons qu'à résumer.

A côté des sensibles propres et des sensibles communs, objets directs de la sensation, le grand docteur pose une troisième espèce de données, qu'il appelle sensibles par accident. C'est un point de la théorie thomiste de la connaissance sur lequel on n'insiste guère ; cependant il en est peu d'aussi importants.

Le sensible par accident n'est point proprement un sensible. Il n'agit point sur l'organe [1]. On l'appelle sensible uniquement parce qu'il se joint immédiatement à la sensation [2]. Ce n'est point le sens qui le saisit, c'est une autre faculté de celui qui sent [3].

[1] Nullam faciunt differentiam circa immutationem sensus. (*Comment. de An.*, II, 13.)
[2] Quod statim ad occursum rei sensatæ apprehenditur. (*Id.*)
[3] Apprehenditur ab aliqua alia potentia cognoscitiva sentientis. (*Id.*)

Notons ici que saint Thomas se conforme exactement à la terminologie d'Aristote. Celui-ci appelait accident, par rapport à une chose, tout attribut d'autre nature réuni à cette chose dans le même sujet. Ainsi Aristote eût dit d'un philosophe qu'il est musicien par accident parce que sa qualité de musicien n'a aucun rapport avec celle de philosophe. On fait souvent erreur sur ce point. On parle volontiers des sensibles par accident comme s'ils étaient réellement sensibles. C'est précisément le contraire qui est vrai.

Si le sensible par accident n'est pas en lui-même un fait de sensation, à quelle faculté l'attribuer ? Saint Thomas en cite deux, qui, comme nous le verrons, se rattachent en définitive au même principe.

Le sensible par accident est ou bien une nature considérée en elle-même, ou une existence individuelle. Dans le premier cas, la faculté qui perçoit est l'intelligence ; dans le second, c'est la cogitative, autre faculté que les commentateurs citent quelquefois, mais qu'ils essaient rarement d'étudier.

Tàchons de bien comprendre ces vues de l'Ange de l'Ecole.

J'ouvre les yeux, je me trouve en présence d'un ensemble de formes et de couleurs, *video coloratum* [1]. Voilà l'affaire du sens. Mais ce n'est pas cet ensemble de couleurs qui me frappe ; j'ai la conscience de saisir bien autre chose. Ce qui me préoccupe avant tout, c'est le sujet, la substance, la nature d'être désignée par ces couleurs. Je passe immédiatement par-dessus les manifestations sensibles pour atteindre à l'arbre, à l'animal, à l'homme qui en est le principe. Mon œil me présentera des couleurs qui changent de place ; ce que je saisirai, c'est un vivant [2].

Ni les lois de l'onde lumineuse, ni la structure de l'œil, ni la réaction de la sensibilité n'expliquent cela ; c'est l'affaire de l'intelligence.

C'est, direz-vous, l'effet de l'association des sens. Non : l'association des sens ne suffit pas. Elle donne la projection au dehors par la combinaison des données visuelles et tactiles ; c'est tout ce qu'elle peut faire. Associez toutes les couleurs et toutes les résistances qu'il vous plaira, vous n'aurez jamais l'idée de sujet. L'association ne peut donner ce qui ne se trouve dans aucun des termes associés. Alexandre Bain était certainement un habile homme. Il a fait un gros volume [3] pour expliquer la perception entière par l'association des images. Il n'est arrivé qu'à fausser les notions qu'il prétendait expliquer.

Une autre école objectera que l'immédiateté de la notion de sujet n'est qu'apparente ; qu'elle n'existe pas pour les premières perceptions

[1] *Comm. de An.*, II, 13.

[2] Cum video aliquem loquentem vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam ejus. (*Id.*)

[3] *Les Sens et l'Intelligence*, p. 322 et suiv.

de l'enfant, qu'elle est le fruit d'une inférence postérieure, qui, par l'habitude, est arrivée à faire corps avec la sensation.

Si l'on eût fait cette objection au Docteur angélique, il eût répondu, nous n'en doutons pas, que cette supposition d'une inférence est toute gratuite. Rien ne la justifie que l'impuissance où nous sommes d'expliquer, par la seule sensation, la notion complète du sujet perçu. Or cette impuissance est aussi bien couverte par le système du sensible par accident, dans lequel l'intelligence, mise en mouvement avec la sensation et par la sensation même, perçoit le fond intime que celle-ci ne peut atteindre. Nous indiquerons plus loin comment se fait cette mise en mouvement de l'intelligence. Bornons-nous ici à constater qu'il n'est pas permis en bonne philosophie de risquer une hypothèse contraire à l'impression naturelle, quand le problème peut être résolu d'une manière conforme à cette impression.

Nous admettrons donc qu'un acte d'intelligence est compris dans le fait même de la perception, l'acte par lequel, en même temps que les sens perçoivent les formes et les couleurs, l'intelligence découvre l'être que ces formes manifestent.

Ce n'est pas tout. Saint Thomas pousse encore plus loin son analyse scrupuleuse du fait. Ce que nous saisissons sous les apparences sensibles, ce n'est pas seulement un sujet, un fond d'être; c'est tel sujet, tel être individuel [1]. Ceci ne vient pas des sens, puisque les sens n'atteignent pas le sujet; ceci ne vient pas non plus de l'intelligence, suivant la théorie thomiste, d'après laquelle l'intelligence ne saisit que la nature en elle-même, indépendamment des circonstances qui caractérisent son individualité. Saint Thomas a donc recours, pour cet objet, à une faculté spéciale, qu'il appelle *cogitative*.

Qu'est-ce que la cogitative?

Pour nous en rendre compte, nous devons constater d'abord que l'animal lui-même n'envisage pas seulement dans les apparences sensibles ces apparences elles-mêmes. Il les classe par groupes, qui imitent en quelque manière des sujets, et des individus. Ce sont ces groupes qui le préoccupent en tant qu'ils sont pour lui des occasions de plaisir ou de peine. Ainsi le chien voit dans son maître non seulement un certain ensemble de couleurs et de formes, mais ce qui le guide, le nourrit et, au besoin, le corrige. Ces groupements, dans la psychologie moderne, sont expliqués par l'association des images. Avec quelque attention, on reconnaît facilement que l'association des images seules ne suffit pas. Ni la loi de similarité, ni celle de contiguïté ne sauraient rendre complètement compte de la formation de ces groupes. De telles lois peuvent donner des amas irréguliers, elles ne peuvent créer des

[1] Video coloratum, percipio hunc hominem. (*Comm. de Anim.*, II, 13.)

groupes ordonnés, comme ceux dont nous parlons. Tout ordre suppose un point central autour duquel les éléments se groupent. Ce point central est ici le sentiment d'un besoin ou la crainte d'un danger [1].

Avec ce complément fourni par la puissance appétitive, l'association peut sans doute suffire. Cependant les scolastiques ont préféré attribuer ces groupements à une puissance spéciale qu'ils ont appelée *estimative,* parce qu'elle permet à l'animal d'apprécier ce qui lui est bon, ou ce qui lui est nuisible.

La même puissance existe dans l'homme, mais elle y est tout autrement appliquée. L'homme n'est pas guidé uniquement par la jouissance et la souffrance. Précisément parce qu'il a l'intuition de l'être, il veut savoir si les choses sont et ce qu'elles sont. Si quelquefois il lui arrive de déclarer une telle science impossible, cela même prouve qu'il a voulu y atteindre. Il groupe donc tous les renseignements des sens autour de l'être et de la substance ; et comme parmi ces renseignements se rencontrent les données qui individualisent les corps, il se forme à leur aide la perception de l'être individuel.

Voilà la cogitative. On voit ce que cette faculté a de commun avec l'estimative et ce qui l'élève au-dessus de celle-ci. Elle a de commun avec l'estimative de grouper les apparences sensibles autour d'un point central. Elle a cette supériorité de les grouper, non autour d'un besoin ou d'un appétit, mais autour de la notion d'être [2].

Cette supériorité de la cogitative constitue en même temps la supériorité de l'homme sur l'animal. L'animal ne considère que ce qui touche à ses besoins. Le reste ne le préoccupe pas. Saint Thomas dit hardiment qu'il ne le connaît pas [3]. Ainsi la brebis ne connaît pas son agneau comme un être d'une certaine espèce ; elle n'y voit que la satisfaction de se débarrasser de son lait [4]. Pour l'homme, au contraire, le besoin est secondaire. Né curieux, dès sa première enfance, tout ce qui tombe sous ses sens l'intéresse ; il veut savoir ce qui est et tout ce que ses sens peuvent rencontrer est pour lui de l'être.

Mais cette supériorité tient uniquement, comme on le voit, au rapprochement des sens et de l'intelligence. Très soigneux de distinguer ces deux ordres de facultés, saint Thomas ne l'est pas moins de montrer leur étroite union. Sa pensée paraît être qu'il y a dans l'homme une seule activité radicale s'exerçant par différents modes, de même qu'il y a un seul être en deux natures incomplètes. Il y a union, proximité,

[1] Æstimativa apprehendit individuum secundum quod est terminus vel principium alicujus actionis vel passionis. (*Comm. de An.*, II, 13.)

[2] Apprehendit individuum ut existens sub natura communi. (*Comm. de An.*, II, 13.)

[3] Alia individua ad quæ se non extendit ejus actio vel passio nullo modo apprehendit sua æstimativa naturali. (*Id.*)

[4] Cognoscit hunc agnum non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis. (*Id.*)

continuation des sens à l'intelligence [1]. De même que pour les corps liquides transformés en vapeurs, il y a un point critique où ce n'est plus un liquide et ce n'est pas encore un gaz. De même dans notre faculté de connaître, il y a comme un point critique où ce n'est plus le sens, ce n'est pas encore l'intelligence. Si bien que l'on a pu donner à ce point des appellations très diverses. Saint Thomas nomme ce mode de connaissance cogitative et l'attribue à la sensibilité; d'autres l'ont nommé intellect passif ou raison particulière, paraissant le rapporter plutôt à l'intelligence.

Nous avions donc raison de dire plus haut que les deux facultés signalées par saint Thomas, intelligence et cogitative, se réduisent au fond à une seule. l'intelligence. C'est, en dernier ressort, l'intelligence qui fournit les sensibles par accident, qui, sous les apparences sensibles, introduit des connaissances qui les complètent, connaissances échappant par leur nature même aux incertitudes et aux causes d'erreur que nous avons relevées dans la sensation.

On comprendra ceci encore mieux quand nous aurons expliqué de quelle manière les sens contribuent à mettre l'intelligence en mouvement.

L'intelligence de l'homme n'est tout d'abord qu'une puissance inerte. Ou, si l'on veut, c'est une lumière, mais une lumière qui n'est réfléchie par aucun objet et qui, par conséquent, n'est pas visible. Cette lumière, participation de la lumière divine, n'est autre chose qu'une tendance à saisir et à se représenter l'être, de même que Dieu se représente à lui-même son être infini. Mais dans la créature, l'être ne peut être saisi que sous une forme déterminée. L'intelligence humaine, n'ayant par nature aucune détermination, ne peut d'elle-même entrer en acte sans un secours extérieur.

Ce secours lui est fourni par les sens, et voici comment.

La sensation, en se développant, produit une certaine apparence, mais tout n'est pas sensible dans cette apparence. On y rencontre des détails accidentels, pour ainsi dire, qui ne sont point le terme de son acte propre. La sensation les porte avec soi, mais ne les connaît pas, ou du moins ne s'en préoccupe pas [2].

Tels sont, par exemple, l'être, la multiplicité des parties, leur ordre, leurs relations, les changements de relations. L'image sensible a tous ces traits, mais la sensation ne s'y attache pas, elle n'en fait pas son but direct. Ces caractères sont, au contraire, éminemment intelligibles [3].

[1] Vis sensitiva in supremo sui participat aliquid de vi intellectiva in homine in quo sensus intellectui conjungitur. (*Comm. de An.*, II, 13.)

[2] Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi vel intentionem entis sensus non apprehendit. (*Comment. sur les Sent.*, I^a, XIX, 5.)

[3] Necesse est quod intelligibilia intellectus nostri sint in speciebus sensibilibus secundum esse. (*Comm. de An.*, III, 13.)

Parmi eux on peut reconnaître l'origine de plusieurs axiomes mathématiques ou métaphysiques.

Par le seul fait que ces détails se rencontrent dans l'image sensible, ils sont présents à l'intelligence, les deux facultés étant unies dans le même sujet. L'intelligence s'en empare, elle s'en fait des déterminations et à leur aide elle exerce son acte propre, c'est-à-dire qu'elle perçoit avec certitude la nature intime des choses.

Nous reprenons ainsi plusieurs données classées dans les qualités primaires; mais nous les reprenons avec des conditions tout autres. Elles sont pour ainsi dire transposées. Ce ne sont plus simplement des circonstances accessoires d'une apparence plus ou moins subjective. Ce sont les caractères d'un acte immatériel, inaltérable, essentiellement intuitif; car se représenter l'être d'une chose, c'est se la représenter subsistant elle-même. Aucune des objections élevées contre la sensation ne peut atteindre cet acte nouveau. Même si l'on y fait attention, on remarquera que ces accessoires de la sensation sont précisément les côtés par lesquels l'image sensible est le plus conforme à son objet. L'objet a l'être réel comme l'image a l'être sensible; la construction de l'organe est telle, que chaque partie de l'image est pour ainsi dire la décalque de chaque partie accessible de l'objet. En s'emparant de ces caractères, l'acte intellectuel devient rigoureusement conforme à l'objet; par là même il en a l'intuition directe.

Nous n'ignorons pas que cette intuition directe de l'intelligence paraît étrange à plusieurs. Il y a quelque temps, comme on lisait à la Société de Saint-Thomas d'Aquin de Paris une notice sur les obscurités de la connaissance sensible, nous entendîmes un des assistants s'écrier : « Il serait cependant étrange d'attribuer la connaissance des corps à l'intelligence ! » Pourquoi étrange? S'imagine-t-on que pour connaître un objet, il soit nécessaire qu'il agisse sur nous? Non; d'après la doctrine d'Aristote et de saint Thomas, le principe de la connaissance est dans l'assimilation de l'intelligence à l'objet. Cette assimilation peut être obtenue par une altération ou un contact, mais aussi par tout autre moyen.

On considère trop l'intelligence comme peuplée seulement de concepts tirés des connaissances sensibles. L'opinion de saint Thomas est tout autre. Il lui donne également des percepts, si l'on permet ce barbarisme : le percept pour connaître la chose présente, le concept comme substitut de la chose absente [1]. Il ne dit nulle part que notre intelligence ne connaît que des idées abstraites de ce qu'a perçu la sensation; il dit, ce qui est bien différent, qu'elle connaît, à l'aide de formes

[1] Intellectus indifferenter intelligit rem absentem et præsentem (*C. g.*, II, 53). Voyez notre article sur l'objectivité de la connaissance intellectuelle, *Revue néoscolastique*, Février 1896.

abstraites des espèces ou apparences sensibles [1]. Il a grand soin d'ajouter que ce ne sont point ces formes qu'elle connaît directement, mais que par ces formes elle connaît les choses mêmes [2], les natures qui existent dans les individus [3].

Quand l'intelligence peut-elle avoir ces percepts, sinon lorsque, s'associant aux sens, auxquels elle doit l'éveil, elle perçoit avec eux et en même temps qu'eux le monde des corps sous le mode de connaissance qui lui appartient [4] ?

Cet acte de perception est le fondement solide de la connaissance expérimentale. Quoi qu'on puisse penser des apparences sensibles, quelques variations quelles puissent éprouver, le même fond intellectuel demeure. Le daltonien, qui voit d'autres couleurs que nous, voit cependant les mêmes objets avec la même certitude que nous, parce que sa perception intellectuelle est la même.

Ainsi, quelles que soient les incertitudes des qualités secondaires, quelle que soit la valeur sensible des qualités primaires, il reste un premier fond absolument certain, parce que le sens n'est pour lui qu'un entremetteur qui le passe à l'intelligence, et que l'intelligence, soit par sa nature, soit par le caractère des formes qui la déterminent, est au-dessus de toutes les contestations que l'on peut élever contre les sens.

Peut-être sur certains points trouvera-t-on ces théories plutôt exposées que prouvées. Je répondrai que l'objectivité du monde des corps repose sur une certitude immédiate et naturelle qui vaut mieux que toutes les preuves. Nous n'entendons point la prouver ici, nous

[1] Intelligit per species a sensibus abstractas. (*Summ. theol.*, I[a], LXXXV, 7.)
[2] Id quod intelligitur primo est res. (*Id.*)
[3] Intelligit naturam intimam speciei quæ est in ipsis individuis. (*De verit.*, X, 5.)
[4] On a objecté que l'intelligence ne connaît que des universaux, et que, les universaux n'existant point dans la nature, il est impossible de les percevoir. Cela est vrai des universaux logiques, les seuls qu'admette la philosophie moderne ; ces universaux sont conçus, en effet, comme des réalités abstraites existant en dehors de l'espace et du temps. Mais la scolastique connaissait une autre espèce d'universel, l'universel réel, *in essendo*. Celui-ci est universel négativement, c'est-à-dire que, considéré en lui-même, il n'a rien qui l'empêche d'être dans une foule de sujets de même espèce. Cet universel existe fondamentalement dans la chose ; rien n'empêche par conséquent de l'y percevoir. Il est, au contraire, l'objet propre de l'intelligence.

Saint Thomas, rencontrant l'objection que nous relevons ici, déclare formellement qu'il n'y a aucune opposition entre connaître des universaux et connaître des choses existant hors de l'intellect : *Hæc duo non repugnant quod universalia non existant extra animam et quod intellectus intelligens universalia intelligat res quæ sunt extra animam.* (*C. g.*, II, 75.)

Il suffit que l'intelligence perçoive la nature spécifique de la chose sans percevoir les circonstances qui l'individualisent, comme l'œil perçoit la couleur sans percevoir le son, comme le tact perçoit la résistance sans percevoir la couleur.

Il est tellement possible de percevoir une chose sans son individualité, que la langue française a un article spécial pour désigner ce mode de connaissance, c'est l'article partitif. Je vois de l'eau, de la terre, des nuages, etc., sans distinguer les limites qui les bornent. De même on peut dire que l'intelligence perçoit de l'être, du corps, sans distinguer par elle-même ce qui individualise cet être ou ce corps.

l'admettons. Il nous suffit de la mettre à l'abri des objections et pour cela nous n'avons besoin que d'une théorie qui puisse la justifier. Celle que nous venons de présenter nous paraît remplir complètement le but. Elle explique parfaitement cette singularité que nous avons signalée plus haut que notre connaissance des corps est aussi certaine dans l'ensemble, qu'elle est suspecte dans les détails. La partie sensible est suspecte parce qu'elle est exposée à des troubles de toutes sortes, et n'est point faite pour la connaissance certaine; la partie intellectuelle est absolument garantie parce que l'intelligence est essentiellement faite pour la vérité, et qu'en considérant sa propre nature, elle le sait [1].

Cette théorie, tirée des entrailles de la scolastique, n'est pas absolument inconnue d'ailleurs de la philosophie moderne. Thomas Reid admettait comme possible à côté des sens l'existence d'une faculté plus élevée donnant la notion de sujet [2]. Malheureusement il n'a pas approfondi cette pensée qui contenait en germe le système que nous proposons. M. Lachelier, de l'Institut, indique également dans un livre célèbre [3], dont il vient de donner une seconde édition, que la connaissance sensible est toute pénétrée de connaissance intellectuelle. N'est-ce pas dans le même sens que M. Fouillée remarquait naguère que l'animal ne se représente pas comme nous un monde extérieur distinct de lui [4]. Voici M. Pauthan, bien éloigné d'ailleurs du thomisme, qui entrevoit une théorie presque analogue, assurant que l'idée forme avec des éléments détachés des perceptions et des images un système organisé à part ayant sa vie propre [5]. Enfin M. Bergson, dans un article intitulé : *perception et matière,* où il touche au même sujet qui nous occupe ici, fait cette déclaration : Si notre croyance à une réalité extérieure est fondée, ce ne peut être que par un acte qui lui ferait saisir dans la qualité même quelque chose qui dépasse la sensation, comme si cette sensation était grosse de détails soupçonnés, mais inaperçus [6].

Ajouterons-nous le témoignage plus indirect, mais significatif encore d'un homme d'Etat, savant et philosophe à ses heures, M. le baron Cochin? Dans l'ouvrage publié par lui, il y a deux ans [7], il faisait deux parts de notre connaissance expérimentale : l'une, notre connaissance de l'espace qu'il considère comme évidente par elle-même, l'autre, notre connaissance des corps indirecte et subjective. Il y aurait beaucoup à dire assurément sur cette distinction qui dans ces termes ne

[1] Intellectus conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest. (*Summ. theol.*, Ia, XVI, 2.)

[2] *Essais sur l'entendement humain*, II, ch. XIX.

[3] *Fondement de l'induction.*

[4] *Rev. phil.*, Mai 1896.

[5] *Rev. phil.*, Juin 1896.

[6] *Rev. de mét.*, Mai 1896.

[7] *Le monde extérieur.*

nous paraît pas défendable. Elle montre néanmoins que son auteur avait reconnu, comme nous, la nécessité d'un double mode de connaissance expérimentale.

Le système que nous défendons n'est donc point une conception inouïe dans l'histoire de la philosophie. Il a été pressenti par un grand nombre de penseurs, quelques-uns des plus autorisés. Mais saint Thomas est le seul à notre connaissance qui l'ait étudié dans tous ses détails. A vrai dire, c'est moins un système qu'une analyse très fine du fait de notre perception. Il montre parfaitement en quoi cette perception est certaine et en quoi elle ne l'est pas.

Il ne nous reste, pour terminer cette étude, qu'à préciser quelles sont nos certitudes immédiates et incontestables, en nous inspirant des principes posés plus haut.

Dès que l'enfant ouvre les yeux à la lumière, la forme sensible qui lui apparaît se présente à lui comme un être, comme un corps. S'il a la nature humaine, il a en effet la connaissance humaine, et dans l'homme il n'y a aucun acte sensible qui ne soit illuminé par l'intelligence. Autant donc que l'état de ses organes lui permet d'éprouver quelque sensation, l'intellect s'y appliquant en extrait les caractères intelligibles qui y sont contenus, et à leur aide il perçoit quelque objet ayant cette nature d'être multiple et composé de parties, en un mot un corps.

Sans doute, il ne se rend encore compte ni du caractère de cette connaissance, ni de sa certitude absolue. Ceci ne peut arriver qu'après des réflexions dont la faiblesse de son attention le rend pour le moment incapable. Toutefois il a déjà implicitement la notion d'être et de corps, et il la possède avec une assurance intime. Il n'aura plus désormais qu'à analyser ce qu'il a saisi dans sa première expérience.

Si plus tard il recourt à l'argument de causalité, il ne se donnera pas une certitude dont il était déjà naturellement pénétré. Il ne fera que la confirmer. Il n'affirmera pas comme cause de sa sensation quelque principe caché ou inconnu; il affirmera un être qui lui est familier, dont il connaît la nature d'une manière au moins générale, et dont il peut apprécier certaines propriétés.

Telle est la première certitude de l'enfant, et voici la seconde logiquement postérieure, mais pratiquement contemporaine.

Aussitôt qu'il a perçu l'objet et l'a perçu comme être et corps, il perçoit sa propre perception et en elle le sujet dont elle émane. Il distingue immédiatement et par une simple intuition l'être perçu et l'être percevant. Dès ce moment le moi et le non-moi sont distincts pour lui, bien qu'il ne comprenne pas sans doute exactement l'opposition de leur nature. On sait que cet être que nous appelons le moi prend bien vite chez l'enfant une importance prédominante. Rien n'est personnel

comme ces petits êtres qui existent encore à peine et dont le premier instinct est de tout s'approprier.

Moins primitive que les précédentes, cependant aussi toute spontanée, toute certaine, est la distinction que fait l'enfant entre son corps et les autres corps. Il n'a connu au premier instant son corps que comme il a connu tous les autres corps, par les apparences sensibles. Mais il remarque presque aussitôt que ce corps est dans une relation toute spéciale et très étroite avec le moi. Si l'on touche ce corps, le sujet percevant est très profondément ému. Il souffre ou il jouit vivement. Rien n'arrive de tel quand on touche un autre corps. Cette identité, immédiatement saisie du sujet percevant et souffrant, est une première révélation de l'union substantielle de l'âme et du corps.

La distinction des autres corps entre eux est plus difficile, les renseignements purement sensibles y ayant plus de part. Jusqu'ici l'intellect était éveillé par les sens, mais il percevait directement et par lui-même l'être et la nature générale des objets. Il n'en est plus de même quant aux individualités diverses. Elles ne sont distinguées, nous l'avons vu, que par le groupement de certaines données sensibles autour de l'être perçu, c'est l'œuvre de la cogitative. La distinction des individus comporte donc quelques tâtonnements ; elle n'est pas si assurée qu'on ne s'y trompe jamais. Le plus ordinairement les marques d'individualités sont certaines ; quelquefois cependant elles sont indécises, équivoques ou même inexactes. Il n'y a pas de principe absolument sûr pour en décider dans tous les cas.

En fait, nous nous trompons rarement sur les objets qui nous entourent, mais souvent sur les objets éloignés ; nous prenons une chose pour une autre, un ami pour un adversaire, un animal pour un homme. Nous croyons voir deux objets où il n'y en a qu'un, un seul objet où il en a deux. C'est la preuve que les individualités ne nous sont connues, comme le veut saint Thomas, que par des accidents extérieurs, et non par leur fond intime.

Un des indices les plus sûrs de l'individualité des êtres, c'est l'indépendance des mouvements. Deux choses qui s'éloignent l'une de l'autre sont reconnues par là même distinctes. Les mouvements nous sont connus en un sens immédiatement et avec certitude. Le changement de relations entre les parties de l'apparence sensible est un caractère intelligible que l'intellect s'approprie d'abord comme représentant un changement de relations dans la réalité. Mais ce changement perçu est fort complexe. C'est une résultante des changements combinés des choses entre elles et par rapport à notre œil. Il peut donc arriver et il arrive souvent que nous ne voyons pas de changement, bien que les choses changent, ou que nous voyons un changement différent du changement extérieur des objets. La seule chose que nous puissions

affirmer intuitivement et d'une manière absolue, quand nous voyons les choses changer, c'est qu'il y a quelque changement.

Les natures spécifiques sont encore plus difficiles à connaître que les individualités. Tel que nous avons défini le rôle de l'intellect dans la connaissance expérimentale, il ne nous donne que la nature générique du corps. Pour aller plus loin, il faut recourir aux apparences sensibles et celles-ci ont besoin d'être soigneusement contrôlées. Elles sont d'ailleurs très variables et en tous cas très superficielles. Nous distinguons bien d'une manière générale les hommes, les animaux, les plantes, les natures brutes; ces distinctions sont établies sur les caractères du mouvement plus ou moins spontané. Toutefois, sur la limite entre les différents règnes, il y a beaucoup d'incertitudes. Dans l'intérieur de chaque règne la confusion est plus fréquente encore. On sait combien il est difficile de s'entendre sur la définition des espèces. Les espèces admises dans l'usage vulgaire ne sont pas les mêmes que dans les classifications scientifiques, et ces classifications elles-mêmes varient suivant l'état de la science. Au point de vue métaphysique, il y a certainement des espèces distinctes et ces espèces diffèrent entre elles par un caractère spécifique déterminé. Mais il nous est à peu près impossible d'atteindre à ce caractère, et nous sommes obligés de le suppléer avec plus ou moins de vraisemblance d'après les indices extérieurs.

Ainsi certitude absolue d'un non-moi être et corps, non obtenue par le raisonnement mais immédiate; certitude non moins absolue du moi; distinction certaine de notre corps et des autres corps; certitude générale qu'il y a des mouvements : telles sont nos premières certitudes. Elles sont directes et irréfragables ; aucune objection ne peut les atteindre. Elles sont en effet le produit de l'intelligence coopérant avec la sensation pour percevoir sous les formes sensibles la réalité intime des êtres.

Plus on s'éloigne de ce premier fond, plus les doutes s'élèvent, plus les erreurs sont possibles. Nous ne distinguons plus les individus avec la même certitude absolue ; nous nous trompons souvent sur l'estimation des mouvements réels ; enfin les distinctions spécifiques sont très variables suivant le point de vue, l'éducation et le progrès de l'étude.

Ces résultats sortent naturellement de la constitution de notre acte primitif de connaissance, tel que nous l'avons défini. On voit combien ils sont conformes à ce que nous apprend l'expérience pratique.

Mais la part faite ainsi à la certitude absolue suffit amplement à fonder toutes les sciences. N'y trouvons-nous pas la notion d'être fondement de la métaphysique; celle de nombre fondement des mathématiques; celle de mouvement fondement de la physique? On voit d'ailleurs clairement pourquoi la science tend de plus en plus à expliquer

tous les faits par le mouvement et par des équations numériques. Ce n'est pas autre chose que tenter de les ramener à leurs caractères intelligibles. Les apparences sensibles nous touchent d'abord ; mais on n'y trouve aucun fond ; elles ne sont que symboles et décors. Les caractères intelligibles sont au contraire une mine inépuisable de vérités nouvelles, qui ouvrent à la science des horizons infinis. Ils sont comme le sceau dont la suprême Intelligence a marqué son œuvre. Dieu ne s'est jamais vanté d'avoir fait le monde beau et harmonieux à la vue, mais il s'est glorifié, par la bouche du Sage, de l'avoir fait avec nombre, poids et mesure [1].

[1] Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti. (Sap., II, 21.)

LA THÉORIE DES CATÉGORIES
DANS LA PHILOSOPHIE PÉRIPATÉTICIENNE

HISTOIRE ET CRITIQUE

par le R. P. Bulliot,

Professeur à l'Université catholique de Paris.

Le nom seul de catégories est impopulaire. Il réveille chez une foule de bons esprits, depuis la révolution Cartésienne, tout un cortège de souvenirs importuns, souvenir d'un passé méprisé, image d'un vêtement ridicule à force d'être démodé, par-dessus tout, je ne sais quelle ombre d'une antique servitude, quel fantôme d'un joug odieux que l'on craint de voir reparaître. — Pourquoi donc remuer encore une fois ces cendres éteintes et évoquer à nouveau ce spectre d'antan? Pourquoi ne pas laisser les morts dormir avec les morts et les vivants vivre avec les vivants?

Pourquoi? — Parce qu'il y a des problèmes qui ne passent pas et que souvent celle que l'on croyait morte n'attendait que le signal de la résurrection pour secouer le lourd sommeil du tombeau. -- Pourquoi? — Parce que, depuis Descartes et aujourd'hui surtout, il n'y a plus de métaphysique, et que le monde, en dépit des apparences, ne saurait se passer de métaphysique. D'ailleurs, si nous rêvons encore du passé, nous regardons aussi vers l'avenir.

I

Deux sciences, étroitement unies, se distinguent des autres sciences par l'universalité de leur objet et leur servent pour ainsi dire de lien et de centre commun. Ces deux sciences sont la logique et la métaphysique. La première n'est guère qu'un reflet de la seconde, tandis que celle-ci est la base solide de celle-là. L'une et l'autre traitent des catégories, et ce problème, qui leur est commun, est pour elles un véritable point de soudure, tandis que la manière différente dont elles l'envisa-

gent, chacune à leur point de vue, maintient et affirme leur autonomie réciproque.

Dans chacune de ces deux sciences par conséquent, le terme de catégorie a une signification spéciale qu'il importe de préciser. Il prend même plusieurs sens en logique où nous le voyons pour ainsi dire se différencier et se multiplier avec les divers points de vue où l'esprit se place successivement. C'est l'infirmité des mots de ne pouvoir exprimer à la fois qu'un seul côté des choses, comme c'est la loi des idées de ne déployer que peu à peu, en fonction du temps, toutes les virtualités de leur contenu. Mais fort heureusement ces significations multiples, issues d'une même souche, conservent la trace de leur parenté originelle. Tout en se dépassant les unes les autres, elles obéissent à un même centre d'attraction et marchent vers un même point d'arrivée, terme et fin de leur évolution. Par là se maintient l'unité de la théorie au milieu des variations qu'elle traverse.

Les catégories, soit en logique, soit en métaphysique, sont, en un sens et à quelque degré, aussi anciennes que l'humanité elle-même; jamais l'homme n'a pensé sans elles. Cependant, en fait, dans l'ordre du savoir réfléchi, la théorie logique a devancé d'abord la théorie métaphysique; mais en revanche, elle n'a pu être achevée sans le secours de cette même métaphysique. Commençons donc par la théorie logique.

Le mot *catégorie,* en grec κατηγορία, signifie d'abord, chez Aristote, soit l'*attribut* du sujet (*prædicatum*), soit sa fonction logique d'*attribution* dans la proposition (*prædicatio*), ou encore la même notion qui sert d'attribut considérée en elle-même, à l'état d'isolement, en dehors de la proposition; en un mot, le concept pur et simple représenté par le mot.

Faisons un pas de plus vers les sources communes de la logique et de la métaphysique. Nous voyons alors les catégories désigner en métaphysique les modes les plus généraux de l'être, κατηγορίαι τοῦ ὄντος (III *Phys.,* 1), et conséquemment, en logique, les modes les plus généraux de l'attribution, τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (V *Phys.,* 4), ou, comme traduit saint Thomas, *summi modi prædicandi*[1], les genres suprêmes des êtres, dit également Aristote, γένη τα πρωτα (II *An.,* 1), γένη τῶν ὄντων (VII *Met.,* 9), c'est-à-dire, les têtes des classifications, les embranchements suprêmes qui embrassent tous les groupes inférieurs des attributs.

Aristote a donc formellement exprimé cette notion des catégories considérées comme des genres suprêmes. Du genre suprême à la classification dont il est la tête, il n'y avait qu'un pas. Aristote l'a franchi implicitement, mais non d'une manière explicite. Il rencontre le problème de la classification, soit en histoire naturelle, à propos des êtres vivants,

[1] S. Thom., *Comm. in III Phys.,* lect. 5, nº 15.

soit en logique, à propos des rapports hiérarchiques des mots qui servent de sujets ou d'attributs. Les Topiques traitent du genre et de l'espèce; la théorie du syllogisme formel repose tout entière sur l'engrenage des genres et des espèces, et par conséquent sur la présupposition d'une classification au moins rudimentaire de toutes les notions. Cependant cette classification partout supposée, Aristote ne l'a point faite explicitement. Il a laissé ce dernier pas à faire à ses successeurs. Porphyre a accompli ce progrès en formulant la théorie générale de la classification en logique et en donnant un exemple schématique pour la catégorie de la substance, au chapitre second de sa célèbre Introduction. « Dans « chaque catégorie, dit-il, il y a certains termes qui sont généralis- « simes, d'autres spécialissimes, et, entre les deux, des termes qui « jouent le rôle tantôt de genres et tantôt d'espèces. Donnons-en un « exemple. La substance est elle-même un genre. Au-dessous d'elle est « le corps, au-dessous du corps le corps animé sous lequel est l'animal; « au-dessous de l'animal est l'animal raisonnable, sous lequel est « l'homme, Socrate, Platon, etc. » Ainsi, pour Porphyre, une catégorie est bien une classification, et l'on comprend parfaitement le rapport qui rattachait dans sa pensée les cinq prédicables aux catégories. C'était celui de la partie au tout, celui des échelons d'une classification à la classification elle-même. Pour les trois premiers prédicables, ce rapport est parfaitement fondé. Les deux autres, le propre et l'accident, reposent sur des considérations métaphysiques qui n'ont rien à voir avec la logique formelle. Quoi qu'il en soit de cette digression, l'exemple que nous venons de citer a fait fortune. Il est resté célèbre sous le nom d'*arbre de Porphyre.* Il n'y avait plus qu'à suivre ce modèle, à construire un arbre de Porphyre spécial, une classification distincte pour chaque prédicament. Les scolastiques n'ont pas failli à ce devoir et les catégories sont devenues ainsi pour eux ce qu'elles devaient être, autant de classifications.

« Un prédicament, une catégorie, dit Mastrius de Medulla, est une « construction de l'esprit, un cadre artificiel, *artificiosum opus ab* « *intellectu formatum,* dans lequel les espèces et les genres sont dis- « posés suivant un ordre hiérarchique, fondé sur la vraie nature des « choses [1]. »

« A la base de cet édifice se trouvent les individus, au-dessus les « espèces infimes et les genres intermédiaires; enfin, au sommet, « comme couronnement de la classification, le genre suprême, *tanquam* « *tectum et supremum in hac collatione rerum genus generalissimum* [2]. »

[1] « Est quoddam artificiosum opus ab intellectu formatum et constructum ex naturis « rerum in certa et determinata serie collectarum, secundum dispositionem superioritatis « et subjicibilitatis cum fundamento in re. »

[2] Aristote en compte dix dans une phrase célèbre du livre des Catégories : οὐσίαν, ἢ

Des attributs classés, *coordinationes prædicamentorum,* en un mot *des classifications de notions logiques,* tel est donc le terme auquel viennent aboutir, par une gradation régulière et continue, toutes les autres significations du mot catégorie, en logique.

Quelle est maintenant la raison de cette progression, de cette évolution constante qui fait passer le mot catégorie de la signification de simple attribut, à celle de genre suprême et finalement de classification? Elle tient aux entrailles mêmes de la logique.

Science du mécanisme formel de la pensée, la logique est, nous l'avons dit, une science vraiment à part, aussi étendue à elle seule que toutes les autres sciences réunies. Elle englobe toutes leurs données et se superpose partout à elles. Mais ce qu'elle gagne ainsi en étendue, elle le perd en dignité et en indépendance. Car ne vivant pas de son fond propre, ni de sa propre substance, mais d'un fond étranger et d'une substance empruntée, elle est une science en quelque sorte parasite et dès lors subordonnée. Elle a pour mission d'adapter toutes les notions des choses à notre mécanisme mental, au moyen de ce que l'Ecole appelle secondes intentions ou êtres de raison, *au moyen de l'extension fictive* que l'esprit ajoute à nos représentations de la réalité, *au moyen de la subordination factice* de genres et d'espèces également fictifs. La logique est dans l'ordre scientifique une sorte d'architecte ou d'entrepreneur général en bâtiment. Elle s'occupe de tous les sujets possibles en vue des syllogismes à former, et elle en construit autant qu'on lui en demande, au profit de toutes les sciences sans exception.

Mais quel est le point de départ de ce vaste échafaudage, le premier élément de ces immenses constructions? C'est la formation d'un jugement, ou, comme nous l'avons déjà dit, c'est l'adjonction, l'*attribution* d'un attribut à un sujet. Tel est l'élément primordial de toute la logique, le point de départ de tout son édifice.

Sur quoi repose cette attribution?

Elle a sans doute son fondement éloigné et définitif dans la réalité, dans la nature même des choses. Ce fer est appelé chaud, parce qu'il est chaud. Mais cette même attribution a un fondement plus immédiat en logique pure. Elle repose d'abord, à ce point de vue, sur l'*inégalité d'extension* réelle ou fictive du sujet et de l'attribut, sur l'extension de l'attribut toujours supérieure par hypothèse à celle du sujet.

Cette proposition : Dieu est bon, signifie uniquement en logique formelle que Dieu est renfermé dans la catégorie plus vaste des choses bonnes. *Vi propositionis,* l'attribut y joue auprès du sujet le rôle de contenant à l'égard du contenu, le rôle du cercle plus grand à l'égard du cercle inscrit dans son aire. Même relation, dans le syllogisme, du

ποσὸν, ἢ ποιόν, ἢ πρός τι, ἢ ποῦ, ἢ ποτὲ, ἢ κεῖσθαι, ἢ ἔχειν, ἢ ποιεῖν, ἢ πάσχειν. — Partout ailleurs il en compte huit ou moins encore.

grand extrême au terme moyen et de celui-ci au petit extrême. Ainsi le jugement repose sur un rapport simple et le syllogisme sur un rapport double d'extension ou de contenance.

Une science, la géométrie ou la chimie par exemple, n'est elle-même au point de vue logique qu'un long enchaînement de syllogismes. Elle est donc une série ininterrompue de rapports hiérarchiques de contenance, établis entre des sujets et des attributs d'extension régulièrement décroissante d'un théorème au théorème suivant. On peut la représenter tout entière à l'aide d'une série de cercles concentriques semblables à ceux dont se servait Euler pour figurer les diverses espèces de syllogismes. Mais, une semblable série de termes à extension décroissante forme précisément ce que l'on appelle une classification. Tout le mécanisme logique de la pensée, toute la logique formelle repose donc sur la classification des termes et des concepts; et puisque la logique est une science universelle, qui embrasse toutes les sciences de la première à la dernière, et par elles tous les êtres, on comprend parfaitement qu'elle ait besoin, pour remplir sa mission, de posséder des classifications universelles comme elle, des classifications poussées jusqu'aux sommets de la métaphysique. Elle en a besoin pour s'orienter elle-même au milieu de ce dédale infini des mots d'une langue, pour y faire pénétrer l'ordre et par l'ordre la lumière, pour construire ses définitions, ses propositions et ses syllogismes. Toutes les classifications possibles, existantes et non existantes, font à ce titre partie de son domaine immédiat. Elles sont sa première œuvre, car si on ne les lui donne pas toutes préparées, c'est à elle de les faire. Elle ne peut s'en passer.

Diviser et sous-diviser sans cesse, diviser jusqu'aux espèces infimes le contenu des termes les plus universels, classer hiérarchiquement les *mots,* tous les mots d'une langue, et avec eux les attributs, *tous les attributs* que renferment sous eux ces genres suprêmes, têtes des classifications : voilà bien les préliminaires obligés, la base nécessaire de son œuvre. Le créateur de la logique ne s'y est pas trompé en écrivant, l'Ecole ne s'y est pas trompée davantage en commentant le traité malheureusement seulement ébauché des catégories, des catégories genres suprêmes, et plus encore cadres préparés d'avance de toutes les classifications à venir.

Ce problème essentiel de la logique pure, si bien posé et si heureusement résolu par le grand Stagirite, constitue peut-être une de ses vues les plus fécondes, une de celles où le naturaliste classificateur est venu le plus heureusement en aide au philosophe, pour lui permettre de construire cette science sur d'indestructibles fondements. La raison humaine, qui est par nature essentiellement classificatrice, qui ne pense et qui ne raisonne qu'au moyen de la classi-

fication, restera de ce chef éternellement tributaire de son génie. Car il a contribué plus que personne à lui donner la pleine conscience et la vraie satisfaction de cette exigence essentielle à sa nature.

Il faut ajouter toutefois que les premières exigences de la logique sur ce point portent plus encore sur la quantité que sur la qualité des classifications. Celles-ci, tout imparfaites et artificielles, toutes rudimentaires et provisoires qu'on les suppose, peuvent à la rigueur lui suffire au début, durant la première phase de son développement, dans cet état d'isolement et de faiblesse qui précède pour elle la formation des sciences spéciales afférentes aux objets dont elle s'occupe, physique, chimie, géométrie, etc., etc.

Dans ce premier état que j'appellerai préscientifique, la logique est laissée à elle-même et aux données insuffisantes du savoir populaire. Elle ne dispose que de matériaux défectueux, ses classifications ne peuvent être que provisoires et ses raisonnements imparfaits, sinon au point de vue formel, du moins au point de vue matériel ou scientifique. A une période plus avancée, quand les sciences particulières se sont développées, la nature des choses est mieux connue, les définitions et les classifications y trouvent un criterium objectif auquel elles doivent se conformer. A ce moment que l'on peut appeler scientifique, la logique elle-même n'a plus de droit d'user uniquement des classifications artificielles et provisoires des premiers jours. Elle doit se servir des classifications savantes, partout où elles existent.

Or la métaphysique est la première de ces sciences du réel dont la logique se trouve naturellement tributaire. Tout se tient dans la science, un progrès en appelle un autre. Les termes du langage et les idées logiques caractérisés par l'extension que l'esprit ajoute aux choses n'ont pas leur fin en eux-mêmes ; ils ne sont que des représentations ou des signes, des traductions de la réalité, des substituts des choses. Dès lors le problème des catégories, après s'être posé en logique, se pose de nouveau en métaphysique. Mais, en passant du domaine de la première de ces sciences à celui de la seconde, la notion de catégorie subit encore une transformation nouvelle et cette fois plus profonde. Le mot reste le même à cause de la corrélation naturelle des deux sciences; mais en réalité un nouveau problème a surgi, avec une nouvelle science.

II

La métaphysique embrasse, comme la logique, le domaine entier du savoir, mais d'une autre façon. Science essentiellement aristocratique, elle n'a garde de se commettre avec les sciences, ses inférieures. Elle

n'aborde leur objet que par le sommet, par ce qui, dans cet objet, répond aux derniers concepts scientifiques, tels que ceux de substance, de quantité, de qualité, etc. Mais ce sommet, elle le creuse, elle y ouvre des puits de mine, et, sous la surface à ciel ouvert des autres sciences, elle cherche uniquement dans les profondeurs du sol le filon précieux, celui de l'être. Sans s'occuper, au moins directement, de l'extension des idées, être de raison, création de l'esprit, qualité de nos idées et non des choses, sans s'arrêter par conséquent à la hiérarchie logique de nos concepts, mais ignorant et voulant ignorer, au moins provisoirement, les règnes et les embranchements, les classes et les ordres, les genres et les espèces des naturalistes et des logiciens, elle dépasse d'un bond tout ce monde des formes logiques, elle va droit à son but, au solide, au réel, et elle ne s'attache qu'à lui. Dès lors les seules divisions dont elle s'occupe directement ne comportent pas de subdivisions hiérarchiques à étages multiples, répétées sur des plans successifs. Ses divisions à elle se font toutes sur un même plan, le plan unique et uniforme de l'être, ou, comme dit Aristote, de l'être en tant qu'être. Elle divise et ne classe pas. Les catégories ne sont donc pas pour elle des classifications.

Elles sont les genres ou plutôt les modes généraux et objectifs de l'être, ce que l'on appelle parfois avec un dédain assez mal justifié *des entités,* c'est-à-dire les genres suprêmes des réalités ontologiques qu'il s'agit de spécifier et de décrire, dont il faut déterminer les caractères distinctifs et le nombre exact. C'est là, disons-le hautement, dans l'ordre de l'analyse métaphysique, le premier des problèmes, le problème nécessaire et fondamental entre tous.

Quel est en effet le problème essentiel de chaque science dans la voie de l'analyse, avant de s'élancer dans la voie de la synthèse, sinon de réduire les objets ou les êtres qu'elle étudie à un petit nombre d'éléments simples ? Quel est le problème de la physique, sinon de ramener tous les phénomènes de l'ordre qu'elle étudie à un nombre certain de principes définis ? Quel est le premier problème de la chimie, sinon de distinguer sûrement les corps simples des corps composés et de ramener toutes les combinaisons à leurs éléments, carbone, oxygène, hydrogène, etc. ? Il a fallu des siècles de travaux et des générations de chimistes, enfin tout le génie d'un Lavoisier, pour atteindre ce terme. Et depuis qu'on y est arrivé, qu'est-ce que la chimie, sinon une immense série de formules qui définissent scientifiquement les composés en fonction de leurs éléments ? Qu'est-ce que l'hystologie, sinon la science des éléments immédiats, constitutifs des êtres vivants ?

Mais quand chaque science a achevé son œuvre et est arrivée au terme de ses recherches dans la voie de l'analyse, est-ce tout, n'y a-t-il plus rien à tenter ? Après tout, en ce monde, à chacun son rôle, à chacun sa part.

L'œil ne voit pas les sons, l'ouïe n'entend rien aux couleurs. Pourquoi donc, parmi tous les hiéroglyphes inscrits sur la grande stèle de la nature, n'y en aurait-il aucun de réservé à la métaphysique ? Quand donc toutes les autres sciences, citées avant elle et interrogées à leur tour, gardent le silence, pourquoi la métaphysique n'essayerait-elle pas de répondre ?

A elle de reprendre les résidus ultimes de leurs analyses, de les comparer et de les classer, de voir s'ils ne peuvent pas être analysés encore et simplifiés davantage. Après l'analyse physique ou chimique, ce sera le tour de l'analyse ontologique appliquée à tous ces êtres, forces, éléments, cellules, âme. Et, de même que l'un des deux problèmes essentiels de la chimie était d'arriver aux corps simples, de même le premier problème de la métaphysique sera de découvrir et de fixer les facteurs premiers, les vrais éléments métaphysiques de tout ce qui existe, en un mot les vraies catégories.

En chimie, tout composé se ramène à l'oxygène, à l'hydrogène, au carbone, etc., et se définit scientifiquement par une formule en fonction de ses éléments. De même en métaphysique tout être réel se ramène à ses éléments ontologiques, substance, quantité, qualité ou relation, et se définit métaphysiquement par une formule précise, en fonction de ces mêmes catégories. Aucune pensée et à plus forte raison aucune science n'est possible autrement qu'en fonction des catégories. Il n'est donné à l'homme ni de rester en deçà ni d'aller au delà de ces colonnes d'Hercule. Il faut donc déterminer avec soin ces *ultima verba* de la philosophie.

Dès lors, en fixer exactement la nature et le nombre devient à bon droit un problème fondamental entre tous, et, dans une de ses directions, le dernier mot de la science humaine, puisqu'il nous permet seul de ramener à leurs éléments ontologiques, c'est-à-dire à leurs derniers éléments, les éléments scientifiques de toutes choses, puisqu'il est la base de la métaphysique qui est elle-même la base de toutes les sciences.

Un tel problème, dès qu'il a été une fois nettement posé, ne peut plus être passé sous silence : il demande, il exige impérieusement sa solution, car il domine tous les autres problèmes. Désormais toute métaphysique trouvera sa mesure et comme son thermomètre différentiel dans la manière plus ou moins exacte ou plus ou moins erronée dont elle le résoudra. Or si nous examinons à la lumière de ce principe la métaphysique de l'Ecole péripatéticienne à ses différentes époques, nous arriverons à cette constatation qui mérite de fixer notre attention : Aucune philosophie n'a autant approché du but poursuivi, et par conséquent aucune métaphysique n'a jamais atteint un degré de perfection et de grandeur aussi élevé. On ne peut dire cependant qu'elle ait dans le passé résolu toujours ce problème avec toute la netteté suffisante : et, de

ce que la solution avait d'imparfait, sont résultées des subtilités excessives et mainte assertion sans fondement. Bien des critiques lui ont été adressées sur ce point depuis Descartes et depuis Kant, dont on ne saurait dire que nulle ne soit fondée.

III

Combien y a-t-il, en bonne métaphysique, de vraies catégories?

En principe il y en a autant que de modes simples et irréductibles de l'être, autant que de genres suprêmes ou de *genera primo diversa* de l'existence.

Ce principe paraît évident et nul ne songerait à le contester si une question d'autorité ne venait se mêler à un moment donné à la question de droit.

Il faut d'abord admettre certainement et l'on admet en effet presque sans conteste quatre catégories principales, la substance, la quantité, la qualité et la relation, toutes quatre *premières et irréductibles* comme les corps simples de la chimie, comme eux *réellement distinctes les unes des autres*. Chacune d'elles réalise donc pleinement les conditions précédemment posées. Par elles, le type des catégories métaphysiques est définitivement fixé.

Ce premier groupe incontestable et incontesté forme à lui seul l'essentiel de la doctrine des catégories chez les scolastiques. Il est la base solide et inébranlable de leur métaphysique aussi bien que de leur théologie. On ne saurait guère en admettre l'existence sans être péripatéticien, ni être péripatéticien sans l'admettre. C'est là un point fixe qui est acquis et sur lequel il n'y a pas à revenir.

Mais les six dernières catégories? — Ici le problème entre dans une nouvelle phase et les opinions se partagent à tort.

Cependant un principe évident domine la question.

Dans la division scientifique d'un tout, on ne peut admettre au nombre des parties de ce tout que des *unités homogènes,* toutes de même rang et de même valeur, jamais des unités hétérogènes de valeur inégale, de rang inférieur. Demande-t-on, par exemple, le nombre des embranchements du règne animal? on ne peut apporter en ligne de compte que des embranchements proprement dits, et non, concurremment avec eux, des subdivisions d'un ordre inférieur, des classes, des familles ou des genres. Car autrement la réponse à la question posée resterait entièrement arbitraire, le problème demeurerait insoluble.

A plus forte raison ne sera-t-il jamais licite de faire entrer dans le dénombrement demandé des parties d'une nature essentiellement différente des autres parties. On n'additionne pas des statues ou des portraits avec des hommes. Il n'est pas permis d'immatriculer dans

l'effectif d'une compagnie des soldats de carton avec des hommes vivants, en chair et en os. Un tel principe n'admet aucune exception, pas plus en métaphysique qu'ailleurs.

Or, les catégories métaphysiques sont, par définition et par suite de la nature des quatre premières, des réalités simples et réellement distinctes les unes des autres. Elles forment autant de genres suprêmes et irréductibles entre eux, autant de *genera primo diversa.* On ne peut donc admettre parmi elles, en compagnie de la substance, de la quantité, de la qualité et de la relation, que des réalités équivalentes, des modes d'être également irréductibles et distincts. On ne peut adjoindre à ces quatre catégories types, que des catégories de même nature, en un mot de vraies catégories. Or les six dernières catégories de l'*ubi,* du *quando,* du *sitûs,* de l'*habere,* de l'*agere* et du *pati,* réalisent-elles les mêmes conditions que les précédentes? En droit, c'est une question de oui ou de non.

En fait, la question ne paraissait pas aussi simple à nos vieux maîtres en métaphysique, car Aristote avait parlé; du moins on le croyait. Chacun faisait effort pour le suivre, même par les chemins les plus détournés et parfois les plus imprévus. C'est merveille de voir comment les avis se partagent, comment les raisons pour ou contre se heurtent, et cela souvent de la façon la plus inattendue.

Les prémisses, pour chaque opinion, devraient au moins rester en harmonie avec la conclusion, les considérants en rapport avec la teneur de la sentence rendue. Au lieu de cela nous voyons non seulement les membres d'une même école se combattre entre eux, mais un même auteur divisé en quelque sorte d'avec lui-même, formulant une thèse en droit et l'abandonnant en fait, affirmant au nom de l'autorité une thèse qu'il infirmera par des arguments de raison, bref, la donnant d'abord comme douteuse et improbable, ensuite comme certaine et incontestable. Ce n'est pas seulement la mêlée ordinaire de deux armées ennemies, c'est un pêle-mêle de considérations divergentes, une confusion achevée.

Aussi faut-il renoncer à tracer un tableau régulier de ce champ de bataille, à faire un dénombrement complet de toutes ces opinions contraires et plus d'une fois illogiques.

a) Quelques rares esprits, tels que Capréolus, vont droit au but. Pour eux les six dernières catégories ne sont pas de vraies catégories, mais de simples relations, ou réelles ou de raison. En conséquence, ils réduisent à quatre le nombre des catégories.

b) L'immense majorité des scolastiques tient d'une façon au moins verbale pour le nombre dix des prédicaments. Seulement, de combien de manières et par combien de formules n'essayent-ils pas de maintenir ce nombre dix !

Pour eux, les six dernières catégories ne sont pas toutes des catégories au même titre que les quatre premières, car elles ne sont pas toutes réellement distinctes ; « non omnia prædicamenta realiter inter se distinguuntur », disent nettement Alamannus (*Log.*, q. XI, a. 4) et Suarez (*Métaph.*). Néanmoins elles font nombre avec les premières.

D'après le docte Philippe de la Sainte-Trinité, trois d'entre elles, *ubi, quando* et *habere*, ne sont que des êtres de raison... « Dicendum ubi, quando et habere consistere in denominatione extrinsecâ. » (*Sum. Philos.*, 3ª P., q. XVI, a 1.)

D'autres, et non des moindres, étendent cette solution à toutes les six. Hervé, Javelli, Soto, Suarez hésitent entre des dénominations extrinsèques, c'est-à-dire de simples fictions de l'esprit, et des composés de deux autres catégories.

Scot et saint Thomas, dont l'opinion est discutée, en font un genre entièrement à part de relations, des relations extérieures ou tout au moins tout entières venues du dehors, « relationes extrinsecùs advenientes. » De telles relations ne paraissent-elles pas fort voisines des êtres de raison ?

Toutes ces opinions conservent donc quant aux mots, sinon en réalité, le nombre consacré des dix catégories. Leurs auteurs mêlent à tort, en cette matière, des notions purement logiques aux réalités métaphysiques. Ils compromettent, par l'adjonction de catégories qui ne sont que de simples fictions, le vrai caractère métaphysique des quatre premières.

c) Seuls les Aristotéliciens rigides, mieux inspirés d'ordinaire, soutiennent au point de vue réel et strictement ontologique les dix catégories simples et irréductibles, les dix *genera primo diversa.* S'ils résolvent mal le problème métaphysique, ils ont au moins le mérite de le bien poser en proscrivant tout mélange de catégories factices avec les vraies catégories. Mais on reste confondu de les voir compromettre eux-mêmes leur cause et donner raison à leurs adversaires par des aveux contraires à leur propre thèse ! — « Il faut reconnaître, disent « par exemple les *Complutenses,* que ce nombre de dix prédicaments « n'a qu'une simple probabilité [1]. » — « Nous n'avons pas, continuent-ils, « une intuition assez claire de l'essence des êtres pour être en mesure « de les ramener toutes avec une pleine certitude à dix classes. » — « Nous ne devons pas nous attacher à ce nombre dix, au point de « prétendre établir la réalité des autres catégories *avec la même rigueur* « que pour la substance, la quantité ou la qualité [2]. »

[1] « *Notandum est denarium istum prædicamentorum numerum probabiliter tantum sustineri.* » (Logica, Disp. XI, quæst. ultima.)

[2] « Quare non sic huic numero inhærendum est ut velimus *ita proprie salvare rigorem prædicamentorum sicut salvatur v. g. in substantia, quantitate aut qualitate.* »

Que peuvent désirer de plus leurs adversaires ?

Au point de vue absolu, le dénombrement des catégories n'est pas certain, il n'est que probable. Au point de vue relatif, quand on compare les six dernières catégories avec les premières, on ne peut, comme pour celles-ci, en établir l'existence en toute rigueur.

Ecoutons enfin ces derniers mots qui achèvent de donner à ces aveux toute leur valeur en montrant jusqu'où va la différence mise ici entre les deux groupes de catégories. « *Nam de situ... habitu... et forte de quibusdam aliis* VIX INTELLIGITUR *quomodo constituant nova prædicamenta.* » — « On ne comprend guère, avouent-ils, comment le *situs* « et l'*habitus,* comment d'autres encore peuvent constituer *des prédica-* « *ments distincts,* nova prædicamenta. » — Et ils répètent cette formule après chacune de ces catégories : « *On ne comprend guère !...* » Un tel aveu dans la bouche de l'avocat d'une cause est bien près de signifier : « *on ne comprend pas du tout... vix intelligitur !* »

Ils continuent en ces termes : « Et que telle ait été en effet l'opinion « des anciens philosophes postérieurs à Aristote, cela ressort suffi- « samment de ce fait que presque tous les anciens semblent n'avoir « vu dans les six dernières catégories que de simples dénominations « extrinsèques [1] », — c'est-à-dire, en bon français, des êtres de raison dénués de toute réalité.

« Concluons donc, poursuivent-ils, que ce dénombrement des dix caté- « gories n'est qu'une proposition dialectique, simplement probable », — « simplement vraisemblable », disent-ils ailleurs, comme s'ils ne pouvaient trouver une formule trop expressive pour atténuer leur suffrage. — Enfin, comme dernier aveu, « ce nombre dix n'a pas de meilleur appui que l'autorité de ceux qui nous l'ont légué. » Le mot vrai vient d'être prononcé, cette thèse est purement et simplement une thèse d'autorité et non de raison et de philosophie. — « *Restat ergo hanc* « *prædicamentorum enumerationem solum esse propositionem quam-* « *dam dialecticam, probabilem præcipue innitentem auctoritati philoso-* « *phorum.* » (*Ibid.*) Est-ce honte ou dédain ? Ils ne défendent cette théorie que comme « *verosimiliter congruentem...* tout au plus vraisemblable ! »

Rien ne serait plus facile que de multiplier les citations analogues. On en trouve chez les représentants de toutes les écoles, en sorte que l'on peut regarder ces paroles de Mastrius comme une expression assez exacte de l'opinion commune des scolastiques à ce sujet : « De numero « igitur prædicamentorum ingens fuit controversia ; et quamvis com- « muniter utamur numero denario ab Aristotele assignato, *omnes*

[1] « Hanc autem fuisse mentem veterum philosophorum post Aristotelem satis apparet « ex eo quod fere omnes antiqui sex ultima prædicamenta in denominatione extrinseca « constituere videntur. » (Disp. XI, dub. 2, nº 63.)

« *tamen in hoc conveniunt quod numerus iste denarius efficaci ratione*
« *ostendi non potest*... ut monet Scotus. » (Q. XI *de Prædicamentis*.)

« Tous conviennent que ce nombre de dix catégories ne saurait être prouvé. Aussi Scot exprime-t-il souvent des doutes à ce sujet : et « ideo sæpe dubitat Scotus de hac divisione. »

Si tout se bornait là, s'il ne s'agissait que d'une simple question de classification sans retentissement sur le reste de la philosophie, on pourrait se taire et passer outre. Mais ce nombre dix une fois admis, on se croit tenu de faire honneur à sa parole, et l'on prouve, par autant de thèses métaphysiques en bonne et due forme, que chacune de ces dix catégories possède un droit authentique à l'existence, qu'elle constitue par conséquent un prédicament simple et irréductible. C'est tout une métaphysique qui sort d'une fâcheuse concession faite à l'autorité d'Aristote.

« Il faut admettre, disent les *Complutenses*, que la situation, la « localisation dans l'espace et dans le temps, l'action et la passion « forment autant de catégories distinctes *parce que sans cela il n'y* « *aurait pas dix catégories, dix genres suprêmes irréductibles, et qu'il y* « *en a dix*. » Ou encore : « L'opinion qui veut y voir des composés de « deux autres prédicaments est manifestement erronée, *manifeste falsa*, « quia prædicamenta sunt entia simplicia (*sic*). » (*Ibid.*)

Même réfutation *a priori* de l'opinion qui veut y voir des relations : « Quia jam hæc prædicamenta continerentur sub prædicamento relationis, et ex consequenti solum essent quatuor genera suprema, « contra receptam philosophorum sententiam... Ergo hæc prædicamenta non sunt relationes. »

Pourquoi ? Uniquement pour sauver à tout prix les dix catégories, pour conserver intact le nombre sacré.

« Et *cela est certain* », nous dit-on, en oubliant sans doute qu'on nous a préalablement prévenus du contraire. « Similiter *certum est* actionem « formaliter non esse ipsum effectum, et idem est de passione, *siquidem* « *sunt diversa prædicamenta*. » (Complut., *De actione et passione*.)

Il faut lire avec soin cette onzième discussion de la *Logique d'Alcala*, et aussi la théorie de chacune de ces six catégories chez un thomiste rigide quelconque. Encore une fois c'est tout une métaphysique extrêmement compliquée et subtile, élevée sans fondement sur le sable mouvant d'une hypothèse arbitraire, sur la simple parole d'Aristote.

En résumé, à part quelques rares exceptions, on ne trouve pas chez les scolastiques du XIV[e] au XVIII[e] siècle une théorie métaphysique des catégories qui soit cohérente et généralement admise. Les uns, avec Suarez, Alamannus et un grand nombre d'autres auteurs, renoncent nettement à défendre au fond la légitimité des dix catégories. Ils se refusent à voir dans la plupart d'entre elles autre chose que de simples

concepts de l'esprit ou des composés d'autres catégories. Ils voient juste en métaphysique; mais ils violent un principe évident de logique. Ils ont le tort de maintenir verbalement ces mêmes catégories qu'ils condamnent en réalité. Ils ont tort de rapprocher les six dernières qui sont purement fictives des quatre premières qui sont les seules véritables. Cette conduite imprudente abaisse des barrières qu'il importe de maintenir. Elle ouvre en quelque sorte la voie à l'invasion cartésienne qui déjà se prépare à tout renverser, à tout confondre, à tout nier, les quatre premières catégories aussi bien que les six dernières.

Les autres scolastiques avec les *Complutenses* veulent rester fidèles à la logique en n'admettant que des catégories de même rang; mais ils n'évitent cet écueil que pour encourir le reproche plus grave encore d'introduire en métaphysique des données insuffisantes et gratuites. Les uns violentent la logique et les autres faussent la métaphysique plutôt que de consentir à se séparer, s'il le faut, d'Aristote et de saint Thomas. Essayons donc de préciser brièvement la pensée de ces deux grands maîtres.

IV

Saint Thomas n'a jamais traité *ex professo,* comme ses disciples des siècles suivants, le problème des catégories en métaphysique, et son opinion a donné lieu à bien des controverses. Néanmoins, la leçon 5e du Commentaire sur le 3e livre de la Physique semble exprimer mieux que tout autre passage de ses œuvres sa pensée sur le texte d'Aristote. Cette leçon, dont celle du 5e livre de la Métaphysique n'est qu'un abrégé, montre suffisamment, croyons-nous, que, aux yeux du grand Docteur, les six derniers prédicaments n'étaient point des réalités distinctes, donc pas de vraies catégories. Il se contente de rechercher brièvement, sans rien discuter au fond, une base ontologique quelconque aux dix modes d'attribution logique, admis par Aristote. Il les réduit à trois groupes, à trois cas fort distincts : *Tripliciter fit attributio.*

a) Ou bien l'attribut est de l'essence du sujet et il appartient à la catégorie *de la substance :* c'est le premier cas;

b) Ou bien il est un accident réel du sujet, il lui est inhérent, *inhæret ei.* Nous avons alors la quantité, la qualité, la relation; c'est le second cas, celui de l'accident réel.

Ces deux cas renferment à eux seuls, on ne saurait trop le remarquer, les deux grandes catégories générales de la substance et de l'accident, en d'autres termes les quatre catégories principales. Ils comprennent tout ce qui a l'existence et épuisent par conséquent tout l'être réel, objet de l'ontologie. Tout ce qui viendra désormais s'y ajouter du dehors,

sera convaincu par cela seul de ne leur point appartenir, et, partant, d'être étranger aux catégories du réel.

c) Or, en dehors du réel, il ne reste qu'une seule catégorie en philosophie, celle des fictions logiques, ou, comme disent les scolastiques, des êtres de raison. Comment ne serait-ce point le cas de ce troisième mode général d'attribution, de ce troisième groupe d'attributs mentionné ici par saint Thomas ? « Ce troisième mode, dit-il, a lieu lorsque quelque « chose d'*étranger* au sujet en est affirmé et que celui-ci en reçoit une « dénomination extrinsèque [1]. »

Saint Thomas ne tient pas un autre langage dans le Commentaire sur la Métaphysique : « ...Tertio modo... ut prædicatum sumatur *ab eo quod est extra subjectum* », expressions qu'il emploie par opposition au *quod inest subjecto,* base ontologique du deuxième groupe. C'est donc avec toute raison que le saint Docteur prononce au sujet de ce troisième groupe d'attributs ou de catégories le mot décisif de dénominations extrinsèques, sinon sous la forme du substantif, au moins sous la forme du verbe : *denominari ab extrinseco.* Or du verbe au substantif la nuance est légère.

A nos yeux, tout dépend de la nature de ces relations d'un genre si particulier, de ces « *relationes extrinsecùs advenientes.* »

Si la division en trois groupes que nous venons de rappeler est rigoureuse, si le troisième groupe est dintinct des deux autres, la question est tranchée, les six dernières catégories n'ont aucun être réel qui leur soit particulier. Elles ne peuvent prétendre à une existence propre qu'au seul titre de catégories logiques. Elles n'ont pas d'autre personnalité civile que celle des êtres de pure raison. En tant que catégories distinctes, elles ne sont, elles ne peuvent être, comme les appellent Philippe de la Sainte-Trinité, Suarez et tant d'autres après saint Thomas, que des dénominations extrinsèques.

Quelle est enfin sur ce point la pensée d'Aristote, l'opinion de celui qui a pesé d'un si grand poids sur toute la philosophie scolastique ?... Lui du moins, l'inventeur et le père des dix catégories, comment les a-t-il entendues ? A-t-il affirmé clairement l'existence de dix catégories métaphysiques, de dix modes d'être simples et irréductibles ?

Les scolastiques, en grand nombre, semblent l'avoir cru, par suite du développement imparfait du sens critique à leur époque. C'est ce qui les a égarés sur ce point.

Pour nous, hommes d'un autre temps, formés dans un autre milieu, l'impression que nous laisse la lecture du philosophe grec est tout autre.

[1] « Tertius autem modus prædicandi est quando aliquid *extrinsecum* de aliquo prædicatur per modum alicujus denominationis... sic enim et accidentia extrinseca de substantiis prædicantur... *Denominari* autem *ab aliquo extrinseco* invenitur quidem communiter. » A noter cet *extrinsecum* opposé à ce qui est *inhérent,* c.-à-d. à l'accident réel.

Ce problème de la détermination des catégories, qui est l'un des premiers de la métaphysique, et, en un sens, le centre auquel tous les autres aboutissent, Aristote ne l'a pas même posé dans sa Métaphysique consacrée presque en entier à l'étude de la substance. Des allusions, quelques phrases, jetées comme en passant, et c'est tout. Car on ne saurait évidemment considérer comme un traité des catégories les chapitres épars sans lien et sans ordre du 5[e] livre de la Métaphysique. Ce livre περὶ τῶν πολλαχῶς εἰρημένων n'est qu'une sorte de lexique philosophique destiné à énumérer et à distinguer les différents sens d'un certain nombre de mots qui sont d'un usage plus fréquent en métaphysique. Saint Thomas en a bien compris le caractère, au moins pour les chapitres dont le titre renferme le nom d'une des six dernières catégories : διάθεσις, πάθος, ἔχειν, etc. Il reconnaît qu'Aristote, sous ces titres dispersés au hasard, au milieu d'une foule d'autres mots, n'y traite nullement de l'ensemble des catégories, mais seulement des quatre premières... « Quant aux autres il les passe sous silence : *Alia vero prædicamenta prætermittit.* »

La question revient par conséquent à savoir ce qu'est aux yeux d'Aristote le traité des Catégories ? Quels en sont au juste le caractère et la portée ? Est-ce un livre de logique ou un livre de métaphysique ? Et surtout renferme-t-il une théorie arrêtée, définitive, ou bien simplement provisoire ?

C'est ici le nœud même de la question ; et il semble facile de le trancher, car les textes sont formels. Le traité des Catégories est manifestement dans son ensemble un livre de logique plus que de métaphysique, et surtout un traité provisoire. Qu'il soit un livre de logique, saint Thomas et tous les commentateurs en ont fait la remarque. D'ailleurs, la lecture du texte le prouve avec surabondance.

Dans le seul chapitre second, où sont énumérées les dix catégories, le verbe passif λέγεται, *dicitur, prædicatur,* est répété jusqu'à douze fois en vingt-six lignes. Dans les chapitres suivants, même les plus métaphysiques, les catégories principales, la substance, la qualité, la quantité y sont caractérisées par *des exemples,* ὡς τύπῳ εἰπεῖν, par de simples épithètes, ou encore par des notes différentielles empruntées au langage vulgaire, aux simples données du sens commun, autant ou plus qu'à une analyse métaphysique rigoureuse. Aussi l'un des hommes les plus versés, parmi nos contemporains, dans la connaissance d'Aristote, Trendelenburg, a-t-il pu soutenir, sans trop d'invraisemblance, que le fondateur du Lycée avait peut-être tiré tout simplement ses dix catégories des fonctions grammaticales des mots : substantif, adjectif, verbes intransitif, actif ou passif, adverbes de temps ou de lieu.

Ne fût-ce que pour éviter d'être taxé d'irrévérence envers un génie pour lequel je professe hautement les sentiments d'un humble disciple, j'ai hâte de lui laisser la parole... On verra mieux, en l'entendant, si

c'est une injustice d'appliquer les épithètes de *logique* et de *provisoire* au traité des Catégories. — Aristote écrit lui-même à la fin du chapitre septième, l'un des plus profonds du traité, ces paroles empreintes d'une modestie touchante : « Il serait peut-être difficile de rien affirmer « en ces matières sans y avoir regardé à plusieurs reprises ; mais il « n'est pas inutile d'avoir traité chacune de ces questions »... et ces autres presque troublantes dans la bouche du maître : « Il ne faut pas « craindre qu'on nous objecte ici qu'en traitant de la qualité, nous y « avons aussi compté des relations, puisque selon nous les habitudes « et les dispositions (ἕξεις καὶ διαθέσεις) *faisaient aussi partie des relations...* « *Presque dans tous les genres de qualités, il se trouve des relations.* « Si une même chose est à la fois qualité et relation, il n'y a aucun « inconvénient à la placer dans les deux genres à la fois (ἐν ἀμφοτέροις « τοῖς γένεσι) (c. VI, ad finem). Quant à la catégorie de la Situation, il « en a été parlé dans le chapitre des Relations (chap. IX). »

Ainsi nous l'avons entendu de sa propre bouche :

Il n'y a aucun inconvénient à placer une même chose à la fois *dans deux catégories différentes!* Comment soutenir après cela leur irréductibilité absolue? Reconnaissons au moins que nous sommes loin ici des catégories métaphysiques des scolastiques, et de leurs genres suprêmes et irréductibles, de leurs *genera primo diversa.*

Aristote ne dit rien ou presque rien, dans ce traité, des catégories de l'action et de la passion, et pas un mot des quatre autres, parmi lesquelles celles des relations du temps et de l'espace. Il les expédie toutes les six en un chapitre de dix-sept lignes. « L'action et la passion, « dit-il, admettent les contraires et le plus et le moins... » Puis, après quelques exemples : « je n'en dirai pas davantage sur ces deux caté- « gories... Enfin, pour les autres catégories, relatives au temps, au lieu, « à la manière d'être, comme elles sont parfaitement claires (διὰ τὸ προφανῆ « εἶναι), on n'ajoutera rien à ce qu'on en a dit au début (et combien « sommairement, hélas!). Ce que nous avons dit doit suffire en ce « qui concerne les genres que nous avons proposés (Ὑπὲρ μὲν οὖν τῶν « προτεθὲντων γενῶν ἱκανὰ τὰ εἰρημένα). »

Suffisant, ce qu'Aristote vient de dire, s'il ne s'agit que d'une classification empirique et provisoire ; *suffisant,* surtout, s'il ne s'agit que de classer des mots, des attributs, et s'il n'y a qu'à distinguer arbitrairement une catégorie d'une autre, l'action de la passion, le temps du lieu et ainsi de suite ; *suffisant,* enfin, *s'il est permis de placer une seule et même chose simultanément dans deux catégories logiques ; — mais insuffisant,* cent fois insuffisant au contraire, s'il s'agit de prouver l'exactitude du dénombrement des catégories métaphysiques ; *cent fois insuffisant* s'il faut établir l'irréductibilité et la nature ontologique de chacune d'elles.

Aristote a donc écrit un traité principalement logique dans son but et

dans son ensemble. Il y a seulement mêlé, dans quatre chapitres sur quinze, des considérations métaphysiques, et il les a données lui-même comme provisoires. Il n'a repris, pour les approfondir, soit dans sa Physique, soit dans sa Métaphysique, que trois ou quatre des questions traitées ici d'une façon trop superficielle. Encore l'a-t-il fait à un point de vue notablement différent. — En somme il n'a abordé directement nulle part le problème métaphysique des catégories.

Les scolastiques de la première époque, tels que saint Thomas et Scot, n'ont écrit en philosophie que des commentaires et non des traités didactiques. Ils ont laissé la question où elle en était restée avec Aristote, avec une tendance plus marquée peut-être à voir une solution définitive là où elle n'existait pas. Les scolastiques de l'époque suivante ont composé des traités plus didactiques et plus complets. Ils ont rencontré dès lors le problème métaphysique et ils l'ont traité avec l'ampleur que l'on sait. Leur malheur a été de prendre les moindres phrases d'Aristote pour des sentences infaillibles, sans tenir compte du caractère général du livre auquel ils les empruntaient. Leur malheur a été de vouloir retrouver dans son texte tout le fruit de leurs propres méditations, sans remarquer assez que procéder ainsi c'était à la fois déformer le texte d'Aristote et enfermer leur propre pensée dans un moule trop étroit.

Malgré cette faute, à regarder au fond, les scolastiques n'ont pas attendu les critiques de Kant pour concevoir des doutes et pour élever des objections au sujet de la table aristotélicienne des catégories, ni même pour les réduire aux quatre principales : la substance, la quantité, la qualité et la relation. De plus, ils ont eu le grand mérite d'en faire une étude métaphysique très approfondie et très solide, chaque fois qu'ils n'étaient pas égarés par la lettre d'Aristote. Leur tort a été de ne pas accomplir cette réforme ou ce progrès avec assez de résolution et d'indépendance ; il a été de conserver *le mot* en critiquant ou même en rejetant *la chose*. Il en est résulté que le mot l'a emporté sur l'idée. Le mot a fini par créer une légende, la légende des dix catégories.

Or, les légendes n'ont jamais un cours légal en métaphysique, pas plus que la fausse monnaie sur le marché. Puisse la philosophie scolastique se débarrasser entièrement de ce parasite, de ce ferment dangereux, ou, tout au moins, de ce meuble encombrant, de ce vêtement démodé et hors d'usage ! Elle n'a rien à y perdre, mais au contraire tout à y gagner [1].

[1] L'auteur se propose de continuer dans les *Annales de Philosophie chrétienne* cette étude forcément abrégée, par un examen des catégories de la qualité et de l'action chez Aristote et les scolastiques.

RÉSUMÉ

DES TRAVAUX PUBLIÉS EN ALLEMAND ET EN ANGLAIS

Bach, prof. à l'Université de Munich : *La logique de l'enfant* (ci-dessus, pages 35-38).

L'auteur constate, qu'à l'encontre de l'évolutionisme de la philosophie positiviste, la vraie expérience donne un résultat tout à fait contraire à l'hypothèse évolutioniste et que, chez tous les enfants, la raison et la logique spontanées précèdent les premiers mots de la langue.

Cl. Baeumker, prof. à l'Université de Breslau : *Dominicus Gundissalinus et ses écrits philosophiques* (ci-dessus, pages 39-58).

Dominique Gundisalvi, ou plutôt Gundissalinus, était archidiacre de Tolède au temps de l'évêque Raymond (1126-1151). L'auteur examine les traités philosophiques de cet écrivain du moyen-âge, traités dont les titres latins sont cités dans le texte, en expose le contenu en caractérisant les tendances qui se révèlent dans les idées philosophiques que Gundissalinus s'est appropriées. (Voir le texte français du mémoire dans la *Revue Thomiste,* v^e^ année, 1897-98, page 723 ss.)

Mc Donald, prof. au collège Saint-Patrick, Maynooth : *La théorie cinétique du mouvement* (ci-dessus, pages 98-113).

L'auteur expose les deux théories en présence pour expliquer l'activité mécanique et le mouvement des corps inorganiques ou inanimés : la théorie *cinétique* et la théorie *dynamique*. La première résout toute l'activité en mouvement (de là son nom, tiré du mot grec qui signifie : mettre en mouvement, produire un mouvement) ;

la seconde admet qu'il y a dans les corps des forces, lesquelles, *in actu secundo,* produisent le mouvement. Il souscrit sans restriction à la théorie cinétique, adoptée par la majorité des physiciens modernes, et cherche à la prouver par des arguments physiques, métaphysiques et théologiques, tout en polémisant contre quelques auteurs catholiques qui croient devoir combattre cette théorie pour des raisons théologiques. Il s'efforce surtout d'appuyer sa théorie par l'autorité de saint Thomas d'Aquin.

N. Kaufmann, prof. de philosophie à Lucerne : *La méthode du monisme mécanique.* Etude critiques (ci-dessus, pages 196-216).

L'auteur fait la critique de la méthode et de l'argumentation du monisme mécanique qui se révèle comme panthéisme matérialiste en prétendant l'unité (*monas*) de Dieu et du monde et en considérant Dieu comme l'âme inhérente et mouvante de la matière. Les patrons de ce système prétendent qu'il est le résultat rationnel et nécessaire des faits constatés par l'induction des sciences qui sont basées sur l'expérience. Mais en réalité, le dogmatisme joue un rôle important dans cette théorie : on admet comme certaines des hypothèses matérialistes qui ne peuvent être prouvées et on en déduit des conclusions. L'auteur analyse principalement deux ouvrages : « Le monisme comme lien entre la religion et la science » (*Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*) par le prof. E. Haeckel de Jena, et : « Le cerveau et l'âme » (*Gehirn und Seele*) par le prof. Forel de Zurich. M. Kaufmann donne un aperçu historique et une caractérisque générale de la théorie du monisme, puis il fait la critique détaillée des différentes propositions de cette méthode. Il conclut en montrant que les faits certainement constatés par les sciences naturelles confirment le système du théisme chrétien et nullement celui du monisme mécanique.

J. Kozary, Fünfkirchen : *Comte, Wundt et la philosophie dans la hiérarchie des sciences* (ci-dessus, pages 230-256).

L'auteur examine d'abord la division du savoir humain établi par Comte, le père du positivisme. D'après cette division, la

hiérarchie des sciences serait la suivante : Le rang suprême est occupé par les mathématiques ; puis viennent l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie, la sociologie. Grâce à cette division, d'après les disciples de Comte, la philosophie a gagné la méthode positive de la science et les sciences ont reçu l'unité philosophique. L'auteur fait la critique du système, principalement par rapport à la philosophie exclue comme telle du système de Comte. Wundt, au contraire, accorde une place spéciale à la philosophie dans le système des sciences humaines. Il sépare les différentes branches des sciences particulières de la philosophie, à laquelle il accorde un caractère autonome et particulier. Parmi les sciences particulières, Wundt place en premier lieu les mathémathiques (sciences formelles), puis les sciences réelles qu'il subdivise en science de la nature, laquelle comprend trois classes principales, et science de l'esprit, qui aussi comprend plusieurs classes. Pour les branches philosophiques, il établit un système à part ; il y distingue une première branche fondamentale : la logique formelle et la théorie de la connaissance réelle ; une seconde branche fondamentale : la métaphysique et la théorie des principes ; puis la cosmologie et la biologie qui comprend la psychologie, la philosophie de la morale, du droit, de la religion et de l'histoire. L'auteur dit quelques mots sur la place de la philosophie dans ce système, et il établit son propre système pour la hiérarchie des sciences (page 256).

J. Mausbach, prof. à l'Académie de Munster : *Le concept du bien moral d'après saint Thomas d'Aquin* (ci-dessus, pages 361-379).

L'auteur constate d'abord que, en face des divergences complètes qui règnent dans la philosophie moderne non-catholique, la science catholique est unanime à reconnaître l'idée fondamentale du bien moral dans la volonté parfaite de Dieu. Cette unanimité des savants catholiques disparaît quand il s'agit de déterminer le développement formel des premiers principes moraux. Dans ce mémoire, M. Mausbach cherche à utiliser dans leur ensemble les développements si riches que saint Augustin et saint Thomas nous donnent pour résoudre le problème. Partant de la définition la plus générale du bien : *Bonum est quod omnia appetunt,* il examine d'abord les

phénomènes psychologiques de l'âme humaine pour déterminer les différents degrés du bien. Examinant ensuite le bien moral, dans le sens le plus élevé du mot, il arrive à la définition suivante : Le bien moral n'est autre chose que l'acte de vouloir et d'agir en conformité avec le but suprême de la volonté absolue, acte qui possède la perfection demandée par cette volonté ; le mal est l'acte de vouloir et d'agir en opposition avec cet ordre final suprême. L'auteur développe cette définition en exposant principalement la doctrine de saint Thomas à ce sujet.

R. P. L. Michel, O. P., prof. à l'Université de Fribourg (Suisse) : *Le système de Spinoza au point de vue de la logique formelle* (ci-dessus, pages 449-464).

Spinoza avait dans le passé, et il a encore de nos jours des disciples remplis d'enthousiasme pour le Spinozisme et son auteur. Ce qui exerce surtout une grande attraction sur l'esprit des penseurs, c'est la méthode mathématique. Or, c'est précisément cette méthode dont Spinoza se sert pour fonder son système. L'œuvre principale du philosophe c'est son *Ethica ordine geometrico demonstrata ;* il la nommait lui-même « sa philosophie. » En s'attachant principalement à cet ouvrage, le R. P. Michel montre que, si les principes de la logique formelle sont appliqués avec justesse, le système de Spinoza peut être réfuté par lui-même. D'abord ce philosophe suppose que la méthode mathématique est une méthode universelle, l'unique méthode de toute connaissance scientifique. C'est arbitraire et illogique, c'est une pétition de principe. Puis, la méthode mathématique élimine un grand nombre de problèmes ou bien les résout a priori dans un sens nécessairement déterminé. De plus, cette méthode n'a pas besoin de causes efficientes, les vérités mathématiques n'ayant que des raisons. Et, puisque la notion de la liberté présuppose les notions de causes, la méthode mathématique de Spinoza conduit au fatalisme absolu. (Voir *Revue Thomiste,* V, 1897-98, page 711 ss.)

Mgr Parkinson : *Phases de la philosophie catholique au* XIXe *siècle* (ci-dessus, pages 465-476).

L'auteur veut montrer que de nos jours, chez les savants catholiques, la philosophie est plus cultivée, plus énergiquement défendue, plus unie et plus homogène que jamais auparavant dans le courant de notre siècle. Les questions fondamentales particulières à la philosophie chrétienne sont, d'après l'encyclique *Æterni Patris,* les suivantes : 1° L'existence et les attributs de Dieu, son activité vis-à-vis de la créature, la nature du mal ; 2° La substance spirituelle des Anges ; 3° L'homme, la raison et la volonté, la liberté, la substance de l'âme ; 4° Le monde matériel, tous les rapports de l'homme et du monde, des hommes entre eux et avec Dieu ; 5° Les rapports entre la raison humaine et la religion révélée ; 6° Les relations entre la philosophie abstraite et les sciences naturelles ; 7° L'action constructive de la philosophie dans la science théologique.

Après avoir passé en revue le mouvement philosophique parmi les catholiques depuis le commencement de notre siècle, en insistant sur les points indiqués, l'auteur arrive à la conclusion que jamais encore la philosophie catholique n'était si unie et si florissante que de nos jours. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait plus de divergences sur différents points entre les philosophes catholiques. En terminant, l'auteur énumère les questions principales sur lesquelles on n'est pas complètement d'accord.

Al. von Schmid, prof. à l'Université de Munich : *La manière d'être de Dieu d'après saint Thomas d'Aquin* (ci-dessus, pages 556-566).

Différents auteurs modernes, très différents entre eux quant à leurs systèmes philosophiques, ont interprété la doctrine de saint Thomas sur Dieu et la création dans le sens d'une émanation panthéiste. Il est vrai que saint Thomas n'enseigne pas cette théorie, mais, d'après ces auteurs (p. ex. Günther, Huber, Baur), ses principes conduiraient nécessairement au panthéisme. Cette manière de voir ne répond nullement à la vraie doctrine de saint Thomas

sur Dieu et la création. Pour le prouver, l'auteur montre d'abord dans quel sens Dieu est tout d'après saint Thomas : Dieu est, comme *actus purus,* un en réalité et en même temps il est tout d'une manière virtuelle, infinie et exemplaire. Ce qui est ainsi en Dieu, c'est Dieu lui-même. Puis il montre que Dieu n'est pas tout dans ce sens que le monde réellement créé est essentiellement distinct de Dieu lui-même et des idées divines ; et dans l'acte de la connaissance divine Dieu lui-même connaît que, ce qui en lui est virtuellement différent, quoique réellement un, — les idées des êtres possibles — est après la création aussi réellement distinct en dehors de lui. C'est ainsi que Dieu est tout d'une manière infinie, mais nullement d'une manière finie. Néanmoins, le monde des êtres finis n'est nullement soustrait à la domination divine ; ici Dieu est tout en tout, car il pénètre tout par sa puissance, sa science et son essence.

L. Schütz, chanoine de la cathédrale de Trèves : *En quel moment l'âme humaine douée de raison entre-t-elle dans son corps?* (ci-dessus, pages 567-573).

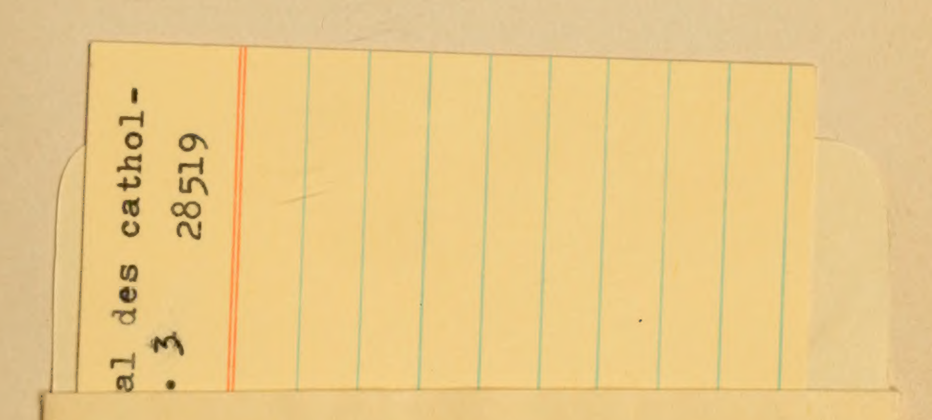
L'auteur établit d'abord quelques points essentiels sur la nature de l'âme humaine, lesquels doivent être présupposés pour répondre à la question sur le moment auquel l'âme douée de raison entre dans son corps. L'âme est la forme substantielle du corps, et comme telle elle forme avec lui un seul être, tout en existant pour elle-même dans le corps. Chaque homme n'a qu'une seule âme, principe non seulement de l'activité intellectuelle mais encore de l'activité sensitive et végétative. L'âme est un être spirituel, elle ne peut donc être produite par la génération ; elle doit être créée, mais elle n'est pas créée avant l'existence de son corps. Ces principes établis, l'auteur aborde la question qu'il s'est posée. Tous les scolastiques anciens et modernes enseignent que l'âme n'entre pas seulement dans son corps au moment de la naissance, mais auparavant. Saint Thomas pense, avec Aristote et d'autres, que Dieu ne crée point l'âme au moment de la conception, mais seulement quand l'embryon est devenu un corps humain, *in fine generationis humanæ.* Avant ce moment, une âme végétative et, après elle, une âme sensitive ont formé le corps, pour être remplacées

par l'âme douée de raison. M. Schütz prouve que cette théorie est insoutenable. Elle repose sur l'opinion fausse d'Aristote, que le fœtus humain représente d'abord un organisme végétal, puis un organisme animal. Puis deux faits certains luttent contre ce système : D'abord il est certain que, après la naissance, l'âme douée de raison est le principe de l'activité végétative et sensitive, de même que du rétablissement d'organes devenus défectueux. Ensuite, les organes de la génération ne se développent complètement que bien des années après la naissance. — Il faut donc admettre que l'âme douée de raison est créée au moment même de la conception, et qu'elle exerce d'abord ses facultés végétatives et sensitives.



TABLE DES MATIÈRES

Fribourg. — Impr. Saint-Paul, 259, rue de Morat. — 3576,98.


al des cathol-
. 3 28519

